

---

# REPUBLICANISME I RENDA BÀSICA

Una defensa republicana de la renda bàsica

---

Marc Tejedor López

Tutor: Daniel Raventós Pañella

Grau en Sociologia

Curs 2017-2018



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

*A l'Albert i l'Herminia, les guardianes immediates de la meva llibertat.*

*Resum: El debat sobre la renda bàsica és de rabiosa actualitat, i degut a això es veu sotmesa a tot tipus de crítiques (tècniques, normatives, etc.). D'aquesta manera, la present investigació va dirigida, primer a esclarir les característiques definidores d'una renda bàsica, i després, a abordar en un exercici teòric i analític, els potencials efectes socials d'aquesta renda bàsica des de les ulleres de la ontologia social i les pretensions normatives d'una antiga (però profundament vigent) tradició política: el republicanisme. Per tant, inicialment es realitzarà un petit recorregut històric –a mode de contextualització– sobre aquesta tradició, que necessàriament (per qüestions històriques i de millor comprensió d'aquesta) ha de passar pel de la tradició liberal, l'altra principal tradició política que ha tractat la qüestió de la (in)justícia de la renda bàsica. Doncs ambdues tradicions conceben la justícia i la llibertat de maneres oposades: la tradició republicana concep la llibertat com absència de dominació material i l'entén com a constituïda institucional i políticament, al contrari de la concepció liberal de la llibertat, entesa com a absència d'interferència externa, de caràcter "natural" i "a-polític". Pel que, finalment, adoptant l'esquema polític, sociològic i normatiu del republicanisme, es conclourà que la renda bàsica "per se" no és cap garant de la llibertat republicana, tot i estar dissenyada per a aproximar-se a tal fi, doncs tal garantia depèn en bona part del context polític-institucional en el que s'assenta la renda bàsica (prestacions públiques en espècie, mecanismes institucionals de control democràtic de les institucions polítiques estatals, una renda màxima, control públic estatal de determinats mercats, etc.).*

**Paraules clau:** renda bàsica, renda màxima, republicanisme, liberalisme, llibertat, estat del benestar.

*Abstract: The debate on basic income is a topicality issue, and because of this it is subjected to all kinds of criticism (technical, normative, etc.). In this way, the present investigation is directed, first, to clarify the defining characteristics of a basic income, and then to tackle, in a theoretical and analytical exercise, the potential social effects of this basic income with the glasses of the social ontology and the normative pretensions of an old (but deeply current) political tradition: republicanism. Therefore, initially, there will be a small historical route – as a contextualization– on this tradition, which necessarily (due to historical questions and a better understanding of it) must go through the liberal tradition, the other main political tradition that has addressed the question of fairness(less) of basic income. Well, both traditions conceive justice and freedom in opposite ways: the republican tradition conceives freedom as an absence of material domination and understands it as constituted institutionally and politically, contrary to the liberal conception of freedom, understood as the absence of external interference, of a "natural" and "apolitical" nature. So, finally, by adopting the political, sociological and normative scheme of republicanism, it will be concluded that basic income "per se" is not a guarantee of the republican freedom, although it is designed to come close to that end, because such a guarantee depends to a large extent on the political-institutional context in which basic income settles (public benefits in kind, institutional mechanisms for democratic control of state political institutions, maximum income, state public control of certain markets, etc.).*

**Keywords:** basic income, maximum income, republicanism, liberalism, freedom, welfare state.

# Índex

Introducció .....	4
-------------------	---

## **CAPÍTOL I. LIBERALISME I REPUBLICANISME: DUES TRADICIONS (POLÍTIQUES) SOBRE LA LLIBERTAT**

Imatge 1. El dilema dels mariners davant l'amenaça del Leviatan. ....	8
1. La tradició republicana: el republicanisme històric(ament existent) .....	9
1.1. <i>La República democràtica atenesa i la República oligàrquico-senatorial de Roma</i> .....	10
1.2. <i>Després de l'obscuritat: la tradició republicana en el món modern</i> .....	15
2. La tradició liberal: del liberalisme doctrinari decimonònic al liberalisme acadèmic .....	20
2.1. <i>El legat de Hobbes: l'estat de naturalesa i la nova concepció de la llibertat</i> .....	20
2.2. <i>Liberalisme polític: el liberalisme doctrinari decimonònic com a mera fictio iuris</i> .....	22
2.3. <i>Liberalisme acadèmic: més enllà de la mera isonomia</i> .....	24
3. El neorepublicanisme acadèmic: “un fantasma recorre Europa [i Amèrica]” .....	27
4. Sobre el caràcter sociològicament substantiu del republicanisme (històric) .....	29

## **CAPÍTOL II. RENDA BÀSICA: UNA DEFENSA CRÍTICA DES DEL REPUBLICANISME**

5. Renda bàsica, drets i política econòmica i social .....	30
5.1. <i>Renda bàsica: una definició i una connexió amb la tradició democràtica del republicanisme</i> .....	30
5.2. <i>Renda bàsica i encaix polític-institucional</i> .....	31
6. Espais de dominació material, renda bàsica i llibertat republicana .....	33
6.1. <i>La configuració històrico-causal i política dels espais institucionals de dominació material en l'època moderna</i> .....	33
6.2. <i>La dimensió privada (1): la llar familiar</i> .....	36
6.3. <i>La dimensió privada (1): el lloc de treball assalariat</i> .....	41
6.4. <i>La dimensió pública: la virtut (cívica) i l'amenaça de l'imperium</i> .....	45
Conclusions .....	48
Bibliografia .....	50

## Introducció

En els darrers anys el concepte i idea de “renda bàsica” ha ressonat en diferents països i les seves gents com un eco llunyà, com un murmur o un rumor que s’escampa entre les ombres. Però poc a poc ha anat emergint a la llum, en el debat públic, fins ser motiu d’atenció en mitjans de comunicació tant coneguts com *The New York Times*, *The Financial Times*, *The Wall Street Journal*, *Le Nouvel Observateur*, *The Economist*, *Der Spiegel*, *El País*, *Le Monde*, *The Guardian*, etc. Però la cosa no s’ha detingut aquí.

La renda bàsica ha arribat a les agendes polítiques de varies societats i parlaments, ha estat inclosa en la Declaració de Drets Humans Emergents aprovada en el Fòrum de Monterrey (Mèxic) el novembre del 2007, i ha estat testada i aplicada en algunes d’aquestes societats (Finlàndia, Índia, Canadà, Namíbia, etc.).

No hi ha cap dubte: la renda bàsica està a l’ordre del dia. Però el dia no ha fet més que començar i el sol encara ha de brillar amb aquella llum pròpia d’un dia primaveral. I mentrestant, cal preguntar-se: “què és això de la “renda bàsica” i d’on surt?”.

Doncs bé, la present investigació neix d’aquests dubtes i els hi pretén donar resposta.

El primer objectiu d’aquesta investigació, doncs, necessàriament ha d’anar orientat a donar resposta a la pregunta “què és això de la renda bàsica?”. D’aquesta manera tal inquietud és concreta en el següent objectiu: definir precisament i concretament què és la renda bàsica i quines són les seves característiques.

Tanmateix, tenint en compte que –a grans trets– la “renda bàsica” és una mesura de política econòmica concreta, no es pot descuidar el fet que tota política pública té una “raó de ser”, íntimament lligada a una visió político-normativa concreta i encaminada a transformar la realitat social cap a una direcció coherent amb dita visió. Per tant, cada (proposta de) política pública concreta està pensada per (i orientada a) dissenyar institucionalment la realitat social d’una manera tal que aquesta s’aproximi a la idea de societat que es té al cap. Pel que la defensa/acceptació o la crítica/rebuig a la renda bàsica porta associada (implícita o explícitament) una justificació o una argumentació pròpies d’una visió concreta sobre com hauria de ser el món (social). En concret, dita defensa o crítica a la renda bàsica té lloc quan ens preguntem: “és justa la renda bàsica?”.

Tothom vol una societat justa, però no tothom té al cap el mateix tipus de societat quan pensa en una societat justa. I això es deu a que la “justícia” és un concepte normatiu, lligat no al que *és*, sinó al que *ha de ser*.

Hi ha dues principals teories normatives de la justícia que intenten abordar aquesta qüestió (“què és una societat justa?”) i que han tractat d’argumentar, fonamentar o justificar normativament la (in)justícia de la renda bàsica –essencialment– a través d’un debat sobre la “llibertat”, aquestes són: les concepcions liberals i les republicanes.

D’aquesta manera, el segon objectiu d’aquesta modesta investigació és analitzar tant formalment com històricament el contingut normatiu, sociològic i filosòfic-polític inherent i implícit a ambdues concepcions o tradicions polítiques i normatives, centrant-nos en les qüestions relatives a les seves respectives concepcions de la “llibertat”. I amb especial èmfasi en la tradició republicana, atès que, a l’acabar el recorregut històric i analític per ambdues tradicions, s’escolliran explícitament les ulleres republicanes (per si encara havia algun dubte en el títol que encapçala la portada d’aquest TFG) per tal de justificar des d’aquesta tradició político-normativa el grau de justícia o injustícia de la renda bàsica, fonamentalment a partir del grau de compromís d’aquesta amb la particular concepció republicana de la llibertat. Sent així, aquesta justificació o argumentació republicana de la (in)justícia de la renda bàsica el tercer i últim objectiu, tot donant resposta a les principals i més rellevants crítiques eminentment teòriques que s’han fet sobre la injustícia de la renda bàsica.

I per assolir aquests objectius s’emprarà una metodologia de caràcter qualitatiu basada en la reflexió sociològico-analítica a partir de l’anàlisi històrico-causal de les dues tradicions esmentades (realitzat a través d’un exercici de documentació amb fonts secundàries), així com de la inextricable connexió d’una d’elles (el republicanisme) amb el nostre objecte d’estudi principal: la renda bàsica.

Pel que fa a la finalitat d’aquest treball, aquesta pren un caràcter reivindicatiu. Aquest treball és, en essència, i en primer lloc, una crítica a la manera dominant de fer ciència social a l’àmbit acadèmic, i una reivindicació d’una altra manera de fer ciència social, a saber, aquella connectada amb l’antiga economia política pròpiament emprada per la tradició republicana. I en segon lloc, una crítica introspectiva a les bases i els fonaments històrico-causals de la disciplina acadèmica de la Sociologia. Doncs, si bé aquesta s’erigeix a partir de (i es caracteritza per) l’anàlisi del pes o influència de les estructures socials en l’individu, així com

l'anàlisi de les institucions socials, bona part de la Sociologia acadèmica contemporània ha descuidat aplicar-se a sí mateixa part d'aquest anàlisi que la defineix. I em refereixo especialment a la consideració de la Sociologia com una institució social que, com a tal, les característiques en quant al seu contingut, forma, objecte d'estudi i, en definitiva, "maneres de fer (consolidades)", estan indexades històricament i en cap cas són quelcom universal, etern o absolut. Doncs amb la compartimentació i aïllament mutu de les disciplines acadèmiques nascudes d'una ciència social fragmentada arran de la "revolució marginalista" que s'inicià al voltant del primer terç del segle XIX, aquest exercici de reflexió introspectiva no ha tingut cabuda acadèmica dins la Sociologia, i s'ha relegat als veïns (amb els quals no acostuma a parlar massa) de la història i filosofia de la ciència (social).

Un cop dit això, explicitar que el text que el lector està a punt de llegir és el resultat de l'intent d'abordar totes aquestes qüestions, objectius i finalitats. I per fer-lo el més entenedor possible, s'ha organitzat a partir de dos capítols.

El primer d'ells abordarà el recorregut històric, normatiu i conceptual de les dues tradicions polítiques, i es presentarà dividit en quatre apartats: el primer d'ells tractarà la tradició republicana, des de l'Antic Món Mediterrani (1.1) fins al món modern (1.2), posant de manifest les connexions d'ambdues èpoques. El segon apartat d'aquest primer capítol s'encarregarà de la tradició liberal i les seves vessants: des del gènesis de la noció liberal de la "llibertat" (2.1), passant per la consolidació del projecte del liberalisme polític en el món modern (2.2), i fins arribar a les actuals vessants acadèmiques hereteres d'aquesta tradició. En el tercer apartat es tornarà al republicanisme, on s'exposarà la vessant acadèmica i contemporània d'aquest, així com la diferència essencial amb la vessant històrica i històricament existent (3). I per acabar, en el quart apartat s'argumentarà sobre el contingut sociològicament informat i rellevant de la ontologia social pròpia de la tradició republicana, així com la pertinença d'aquesta per un anàlisi sociològic de la renda bàsica com el que es pretén en el segon capítol (4).

I, esperant que hagi quedat suficientment clara la tradició republicana, el segon capítol anirà adreçat a abordar una argumentació i reflexió republicana sobre la renda bàsica. Per així fer-ho, es dividirà el capítol en dos apartats. El primer d'ells va dirigit a definir conceptualment la renda bàsica (5.1), acompanyat d'una reflexió republicana de caràcter esclaridor sobre la naturalesa i les limitacions de l'objecte d'estudi (5.2). I el segon apartat s'inicia amb una explicació històrico-causal de la configuració política dels principals espais institucionals

rellevants pel republicanisme (6.1), seguit d'un anàlisi republicà dels efectes que una renda bàsica tindria en dits espais (6.2, 6.3 i 6.4).

Finalment, s'acabarà tot seguit amb unes concises conclusions (apartat 7) derivades dels objectius prèviament esmentats.



# CAPÍTOL I. REPUBLICANISME I LIBERALISME: DUES TRADICIONS (POLÍTIQUES) SOBRE LA LLIBERTAT

**Imatge 1. El dilema dels mariners davant l'amenaça del Leviatan.**



Font: Joachim Camerarius (1605). *Symbolorum et emblematum centuriae tres*, Leipzig, pt. 4, fo. 3.

Existeixen dues concepcions històriques (i històricament) principals sobre la llibertat. I el que es pretén en aquesta primera part del treball és explicar les dinàmiques històriques i causals que van donar forma a les dues principals tradicions que conceptualitzaren la idea de “llibertat”, així com exposar-ne el contingut amb el que cadascuna d’elles omple tal paraula. I amb la intenció de facilitar el fil conductor i transmetre bé el contingut històricament indexat d’ambdues tradicions polítiques sobre la llibertat, es recorrerà al final de l’exposició de cada tradició -per tal de sintetitzar cada una de les concepcions de la llibertat exposades- a la imatge precedent, de Joachim Camerarius, la qual representa un escenari en el que uns mariners llencen per la borda totes les mercaderies al mar, per tal d’alleugerar el pes del vaixell i poder fugir més ràpidament de la bèstia o monstre bíblic marí, el Leviatan, que acaba d’emergir de les profunditats de les aigües al sentir la presència del vaixell.

I és que les concepcions que ambdues tradicions fan de la llibertat es poden explicar sintèticament i diferenciar clarament a través de la interpretació que en facin de dita imatge: una d’elles considerarà que els mariners actuen sota la seva completa i íntegra voluntat

(liberalisme); i l'altra considerarà que els mariners no estan actuant íntegrament sota la seva voluntat, sinó que llur voluntat està subordinada a la del monstre (republicanisme).

Bé, doncs, aquesta és la *història* d'ambdues tradicions.

## 1. La tradició republicana: el republicanisme històric(ament existent)

La tradició republicana neix a les costes orientals de l'Antic Món Mediterrani: a Grècia, bressol del gènesi del “pas del mite al *logos*”. Tal tradició de pensament (més enllà de l'heterogeneïtat interna dels seus pensadors històricament indexats) s'ha caracteritzat fonamentalment per compartir un mateix marc de comprensió de la ontologia social que, primer, identifica el món o realitat social com un espai organitzat en dues grans dimensions interrelacionades: a) una dimensió civil de caràcter públic, i b) una dimensió de caràcter privat, la qual, al mateix temps, es pot subdividir en dues variants: aquella vinculada a quelcom productiu vinculat a un mercat, i aquella vinculada a l'àmbit o activitat reproductiva i domèstica. I després, afirma que aquestes dues dimensions (pública i privada) es tendeixen a (re)configurar institucionalment a través de la pugna dels interessos contraposats de les classes socials en les quals s'escindeix aquest espai social: una pugna que neix en base a una distribució asimètrica dels recursos materials i productius, i que va de la mà d'una distribució asimètrica de poder socioeconòmic que, conseqüentment, ubica a uns en situació de vulnerabilitat de ser interferits arbitràriament en llurs plans de vida al dependre materialment dels altres.

Aquesta vulnerabilitat o possibilitat d'uns de ser interferits arbitràriament en les pròpies decisions, plans o projectes vitals pels altres al dependre materialment per viure de tercers (que també es pot denominar: “estar sota una relació de dominació<sup>1</sup>”) és precisament la definició que en faria la tradició republicana d'*absència* de llibertat.

D'aquesta manera, la dominació<sup>2</sup> exercida en l'esfera pública amenaça en convertir-se en *imperium*, mentre que la dominació exercida en l'esfera privada suposa l'amenaça del *dominium*.

Per tant, és comú i compartida pel conjunt de la tradició republicana la definició formal de la llibertat com l'absència de dominació (en ambdues dimensions abans esmentades: tant a l'esfera pública com en la privada).

De manera més acurada, però, es pot definir la llibertat republicana seguint la proposta de Bertomeu i Domènech (2006), segons la qual X és republicanament lliure si:

---

<sup>1</sup> Dues definicions equivalents de “dominació” (Laín, 2016: 55): a) “Mode de relació que s'estableix entre dos o més subjectes quan almenys un d'ells disposa de la capacitat real –l'exerceixi o no– d'interferir arbitràriament en els plans de vida de l'altre o altres”; b) “Hauria dominació quan un subjecte estigués dotat d'aquells recursos que l'habilitessin per interferir llibèrrimament en les decisions, en els plans o en els projectes de vida dels demés”. I una tercera, més formal, però analíticament útil (Pettit, 2007: 4): “jo estic sota dominació quan un tercer em controla fins al punt que la seva mera presència en la meua vida fa augmentar la probabilitat que jo acabi actuant d'acord amb els seus gustos, amb la seva voluntat.”

<sup>2</sup> “Dominació” prové de “dominium”, que en llatí clàssic tenia dues accepcions: a) propietat (titularitat jurídica) sobre un bé o recurs particular (esclaus inclosos); i b) capacitat i llicència per fer un ús (real-positiu) llibèrrim de tal propietat.

- a) Té una existència social i material autònoma, i, en conseqüència, pot viure pels seus propis mitjans (normalment llur propietat), pel que no depèn d'un altre particular per viure;
- b) Ningú pot interferir arbitràriament (és a dir, il·lícitament o il·legalment) en l'àmbit d'existència social autònoma d' X (en llur propietat);

Amb el que:

- c) La república pot interferir lícitament en l'àmbit d'existència social autònoma d' X, sempre que X estigui en relació política de parigualtat amb tots els demés ciutadans lliures de la república, amb igual capacitat que ells per governar i ser governat;
- d) Qualsevol transferència (d'un particular o del conjunt de la república) en l'àmbit d'existència social privada d' X que danyi aquest àmbit fins fer perdre a X llur autonomia social, posant-lo a mercè de tercers, és il·lícita;
- e) La república d' X està obligada a interferir en l'àmbit d'existència social privada d' X si aquest àmbit privat capacita a X per disputar amb possibilitats d'èxit a la república el dret d'aquesta a definir el bé públic. És a dir, la república ha de garantir a tota la ciutadania la llibertat republicana.

Finalment:

- f) X està afermat en llur llibertat cívico-política per un nucli dur –més o menys gran– de drets *constitutius* (no purament i merament instrumentals) que ningú li pugui prendre, ni pot ell mateix alienar (vendre o donar) a voluntat, sense perdre llur condició de ciutadà lliure.

Bé, fins aquí una síntesi teòrico-formal del nucli fonamental compartit pel conjunt de la tradició republicana. Però si ens quedéssim només amb tal síntesi del contingut teòric i normatiu d'una tradició que té més de 2.000 anys d'història i que, tot i això, actualment segueix vigent (principalment a l'àmbit acadèmic), estariem incorrent en un error analític de primer ordre<sup>3</sup>: desconsiderar l'ordit format per les dinàmiques històrico-causals que explica el naixement, desenvolupament i vigència del contingut de tal tradició. Llavors, es fa necessària la contextualització.

### *1.1. La República democràtica atenesa i la República oligàrquico-senatorial de Roma*

Més enllà de compartir una mateixa ontologia social, el gruix de la tradició republicana es pot dividir en dues vessants segons la ideologia política i normativa que en faci a partir d'aquesta ontologia social: el republicanisme democràtic i el republicanisme antidemocràtic o oligàrquic.

---

<sup>3</sup> Error comés per gran part dels anomenats “neorepublicans acadèmics”, tal i com es veurà més endavant.

La primera d'elles, el republicanisme democràtic, té les seves arrels més profundes en la revolució democràtica dels pobres (lliures) d'Atenes del 461 a.n.e. liderada per Efialtes (d'aquí el nom de: revolució efialtica)<sup>4</sup>.

Dita revolució democràtica venia a inaugurar un nou ordre polític que pretenia anar més enllà del que els mecanismes democràtics de la constitució de Clístenes, de 508-507 a.n.e., havien previst. Incorporava, així, un clar programa polític de caràcter democràtic (i democratitzador) principalment basat en: redistribució de terres (*geaanasdesmos*), abolició de l'esclavitud per deutes (en molts casos heretats; *kreonapokopé*), i instauració del sufragi universal masculí, acompanyat d'una remuneració pública suficient (el *misthón*) a tots els participants en l'*ekklesia*<sup>5</sup>, a tots càrrecs públics del govern i als tribunals de justícia, a efectes que els pobres (lliures) poguessin optar realment a l'exercici de la participació cívico-política, ja que fins aquell moment, tot i tenir jurídicament i formalment el dret a assistir a l'assemblea, la gran majoria de pobres lliures no podien exercir realment i positivament tal dret, doncs els hi era impossible poder assistir sense posar en greu perill llur subsistència, ja que si hi anaven, significava un dia sense ingressos a través dels quals poder subsistir aquell dia. Inclús, després del triomf de la *demokratia* el 461 a.n.e., es va donar igual llibertat de paraula (o igual dret d'expressió) a l'àgora (*isegoría*)<sup>6</sup> a les dones i esclaus, els quals –però– no tenien la condició de ciutadania i doncs, seguien sense tenir ni veu ni vot en la vida política de les institucions ateneses.

Els atenesos van comprendre que, per molt que existissin diferents professions, treballs i classes i grups socials, la distinció social que ells vivien era essencialment dicotòmica: la societat civil en la que els hi havia tocat viure estava principalment i fonamentalment escindida en dues classes socials<sup>7</sup> amb interessos socioeconòmics, materials i polítics contraposats, i doncs, en pugna. Aquestes dues principals classes socials eren: els propietaris (o rics) i els no propietaris (o pobres –lliures); i es corresponien amb: ciutadans republicanament lliures i ciutadans republicanament no lliures, respectivament.

Aquest anàlisi social era doctrina explícita en Aristòtil, ubicat en la tradició antidemocràtica o oligàrquica del republicanisme, –però una doctrina captada i compartida pel gruix de la tradició republicana en tant que part essencial de la ontologia social de la mateixa, tal i com ho expressa en la *Política* (1291B):

[...] és impossible que els mateixos ciutadans siguin a l'hora pobres (*pénesthai*) i rics (*plouteîn*). Per això aquestes semblen constituir principalment les parts de la ciutat: els rics (*eúporoi*) i els pobres (*áporoi*). A més, com generalment els rics són pocs i els pobres molts, aquestes parts de la ciutat es mostren enfrontades (*emantía*) de manera pugnaç, de tal manera que la preponderància d'una o de l'altra constitueix els règims, i aquests semblen ser dos: democràcia i oligarquia.

<sup>4</sup> Roma, més enllà de les reformes constitucionals de signe democràtic de l'any 287 a.n.e. derivades del triomf dels plebeus sobre els patricis, però que van ser gradualment buidades de contingut efectiu mitjançant la institucionalització de relacions de patronatge i clientelisme entre els grans *patroni* polítics i empresarials, –Roma, deia– més enllà d'aquesta breu experiència no va arribar a conèixer la democràcia tal i com l'entenien els grecs: “govern dels pobres (lliures)” (Aristòtil, Pol., 1279b 39 - 1280a 1-3; 1291b 8-13).

<sup>5</sup> Principal assemblea de la democràcia àtica des de l'època de la democràcia moderada (timocràcia) pre-efialtica de Soló, qui la va instaurar per primer cop el 594 a.n.e. Inicialment tenia un caràcter formalment popular: tot home amb dos anys de servei militar podia legalment participar. Però no va ser fins la revolució efialtica que tal dret a participació es va omplir de contingut real o substantiu, i es va fer –així– efectiu.

<sup>6</sup> Aquesta *isegoría* anava acompanyada –però– del dret i obligació a la *parrhesía*: a parlar amb franquesa, honrant la veritat – entesa com a correspondència amb la realitat.

<sup>7</sup> Òbviament, els esclaus quedaven fora de la societat civil, i doncs, de l'anàlisi.

I també expressat per Aspasia, dirigent del partit polític dels *thetes*<sup>8</sup> i companya de Pericles, amb un afegit caràcter de reivindicació normativa d'acabar amb aquesta divisió dicotòmica de les classes socials a través de la metàfora de la fraternitat republicano-democràtica que 23 segles després recuperaria Robespierre en el seu famós discurs en l'Assamblea Nacional del 5 de desembre de 1790):

Nosaltres i els nostres, tots germans nascuts d'una sola mare, no creiem que siguem esclaus ni amos uns dels altres, sinó que la igualtat de naixement segons naturalesa ens força a buscar una igualtat política segons llei, i a no cedir entre nosaltres davant ninguna altra cosa sinó davant l'opinió de la virtut i del seny.<sup>9</sup>

Les paraules d'Aspasia reclamen una *isonomía* (igualtat –política– davant la llei) assentada en unes *condicions materials* que permetin als ciutadans ser igualment lliures (republicanament), entre ells, i respecte de les institucions polítiques de la República democràtica d'Atenes. Vaja, que les paraules d'Aspasia no proposen la mera igualtat formal davant la llei, sinó que aquesta igualtat sigui una igualtat en la condició de ciutadans lliures del conjunt de la societat civil: hem de ser tots republicanament lliures per poder exercir els nostres drets cívics i polítics, i doncs, perquè el nou ordre polític que volem instaurar pugui funcionar i el nom que porta pugui acomplir-se empíricament: *demokratia*, “govern dels pobres lliures”. Sense aquesta llibertat republicana garantida al conjunt del *dêmos* que suposés una situació de parigualtat en tant que tots els ciutadans serien igualment lliures entre ells i respecte de la República, no es contemplava cap tipus de ciutadania, entesa pels grecs com tot aquell ciutadà *republicanament lliure* i, doncs, *capacitat per participar en la vida pública civil* de la comunitat.

Així, els atenesos van comprendre la íntima relació entre llibertat, propietat i democràcia. Amb un marcat accent del debat en la participació cívico-política en la vida pública i la virtut, Aristòtil ho tenia clar: el *dominium* d'una propietat que garantis l'existència material (socialment indexada) dels qui l'ostentin és *condició necessària* per poder ser lliure de vincles de dependència socioeconòmica amb tercers, i, així, mantenir la independència de seny que permetrà el desenvolupament de la virtut i la deliberació racional en la promoció del bé comú. Per tant –conclourà Aristòtil–, només són capaços del bon govern els virtuosos, que, deguda llur autonomia socio-material, coincideixen amb els rics, amb els propietaris: amb els republicanament lliures.

Els pobres lliures (*dêmos*), en canvi, dedicaven gran part del seu temps a activitats purament instrumentals per tal de sobreviure dia rere dia, ja que no tenien els mitjans necessaris (la propietat necessària) per viure sense dependre socioeconòmicament de tercers. D'aquesta manera s'aconseguia mantenir al *dêmos* confinat en llur vida privada, impeding de facto que el conjunt de pobres lliures tingués temps lliure suficient per dedicar-li a l'oci, a activitats de caràcter autotèlic, i doncs, impeding que poguessin desenvolupar la virtut (cívica) i, així, de pas, se'ls allunyava –a partir d'un concret disseny institucional– de la vida activa pública per falta de temps lliure, de temps d'oci.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Els *thetes* constituïen –després de la reforma constitucional de Saló– una de les classes socials pobres, no propietàries (*dêmos*) que conformaven el cens de ciutadans atenesos. Es tractaven de treballadors assalariats per necessitat de subsistència, i representaven al voltant de la meitat del cens.

<sup>9</sup> Plató, *Menex*, 238e.

<sup>10</sup> Com diria Domènech (2004: 53): “[...] l'intent de confinar a l'adversari a la vida privada, a llurs assumptes particulars, fent-li difícil o encara impossible algun tipus de participació en la vida pública és part essencial del joc polític.”

D'aquí que Aristòtil (junt amb d'altres republicans oligàrquics o antidemocràtics grecs com Sòcrates o Plató, o romans com Ciceró)<sup>11</sup>, un crític de la *demokratia* que li va tocar viure, es mostrés normativament en contra de la democràcia post-efiàltica, doncs entenia que llavors governarien els pobres lliures, els no propietaris, els no republicanament lliures, els mancats de virtut. I el govern dels no virtuoses no podia de cap manera portar a bon port<sup>12</sup>.

Però així succeí arran de les reformes efiàltiques i del seu successor polític, Pericles: es van aconseguir trencar les estructures institucionalitzades d'interdependència social que confinaven als pobres lliures a la vida privada, i per primer cop van poder entrar a l'espai públic i a les institucions polítiques gràcies –primordialment– al *misthón*, i ho van fer massivament. Per contra, els rics van marxar immediatament d'aquestes institucions polítiques de l'esfera pública, fugint dels pobres lliures com de la pesta<sup>13</sup>.

D'aquesta manera, tenir garantida constitucionalment i fàcticament una propietat (béns materials, sovint terres; però també el *misthón* era una propietat particular) que et permetés poder viure (existir) de manera autònoma, materialment independent d'altres i sense haver de demanar permís a tercers (sense existir tan sols la possibilitat de ser interferit arbitràriament), era condició necessària pel bon govern. És a dir: primer haves d'autogovernar-te per poder governar. O, en definitiva: només els individus (homes en aquell moment) republicanament lliures eren capaços de governar adequadament. Per aquest motiu, la democràcia només tenia sentit si el *dêmos* tenia l'existència material (socialment indexada en aquell context concret) garantida institucionalment per tal de poder ser republicanament lliures i participar políticament d'aquesta emergent *demokratia*.

Per aquests motius Aspasia mencionava en la cita prèvia la necessitat d'*isonomia* (igualtat –política– davant la llei) acompanyada de la impossibilitat institucional(ment garantida) de “no cedir entre nosaltres davant ninguna altra cosa sinó davant l'opinió de la virtut i del seny”, això és: de no ser interferits ni interferibles arbitràriament per tercers per tal de poder deliberar lliurement a l'*àgora*. Doncs, el concepte de ciutadania àtica no tenia cap sentit si no anava lligada a un garantia institucional i constitucional de tots els ciutadans (iguals formalment davant la llei) de disposar dels recursos necessaris per ser materialment o socioeconòmicament autònoms, amb la finalitat de no veure's forçats a entrar en tota una sèrie de relacions de dominació no desitjades ni volgudes, però requerides per poder subsistir diàriament i seguir amb vida, i, així, poder participar políticament en la comunitat com realment i republicanament lliures i iguals.

En síntesi: tant republicans democràtics com antidemocràtics (o oligàrquics; o no-democràtics) comparteixen una mateixa ontologia social i una mateixa concepció de llibertat. La diferència entre ambdós és exclusivament ideològica i política-normativa: els democràtics

---

<sup>11</sup> Per veure les propostes político-normatives de dissenys institucionals per excloure als “mancats de virtut” de l'activitat i participació polítiques en la Grècia Clàssica, vegi's la proposta aristotèlica de la *politeia* o el programa antidemocràtic romà de Ciceró en “*De Officiis*”.

<sup>12</sup> La naturalesa humana es troba sempre modelada per la realitat social en la que s'assenta i es desenvolupa. I la noció de “virtut” no escapa a tal interrelació. Així que, queda oberta una qüestió a Aristòtil: i no podrien els pobres lliures haver desenvolupat la virtut un cop van poder ser més republicanament lliures? O és que la virtut era cosa de naixement i genètica? Bé, no s'ha d'oblidar que Aristòtil, a part de científic social, era un *Realpolitiker* de l'època, i llurs afirmacions ideològiques i normatives en cap cas descuidaven l'anàlisi dels interessos contraposats entre classes socials, entre les que ell, republicanament lliure, n'era propietari (entre d'altres, d'esclaus). Per aprofundir més en les condicions contextuais i institucionals i el seu efecte en les capacitats i habilitats cognitives i relacionals de la ment humana, vegi's: Mundó (2006) i Fiske (1992).

<sup>13</sup> Per aquest motiu Aristòtil, *Realpolitiker* consumat, va proposar la *lithurgeia*: una multa als rics que no assistissin a l'assemblea. Una forma institucionalitzada d'obligar als rics a no abandonar el domini de la política de l'àmbit públic als pobres lliures.



pretenen estendre la llibertat al conjunt de la ciutadania, del cens (exemple car i paradigmàtic és el paquet de reformes dutes a terme per Efialtes i Pericles); mentre els antidemocràtics al contrari: pretenen restringir la llibertat només a uns pocs (als rics o propietaris, en el cas grec), excloent a la resta d'aquesta.

Tanmateix, la (benvinguda pels pobres –lliures–) República democràtica d'Atenes gairebé no va conèixer formes socials de dependència civil dels pobres lliures respecte dels magnats (Domènech, 2004: 58), doncs tot i que sí les va conèixer en èpoques anteriors, des de la revolució democràtico-plebeia del 461 a.n.e., majoritàriament no les van conèixer més enllà d'una forma políticament innòcua: bufons i heteres usats per part dels rics àtics en llurs banquets.

Però el cas de la República de Roma sí que va conèixer formes socials de dependència i subalternitat civil.

La República romana, després de les reformes constitucionals de signe democràtic de l'any 287 a.n.e., va ser corrompuda políticament pels grans *patroni* polítics i empresarials, els quals van buidar del contingut inicialment atribuït a les institucions republicanes. D'aquesta manera, la República romana va mutar poc a poc cap a formes de dominació en l'àmbit civil (*dominium*) i l'estatal (*imperium*). La dominació s'estava instaurant des de les institucions tribunicies i el Senat a través del sistema institucional romà de clientelisme i patronatge, tal com fa patent Catilina en llur discurs, al posar de manifest que el gruix de senadors romans eren clients del riquíssim magnat Crasso:

Però quan Tarquini va nomenar (com a potencial recolzament dels conspiradors) a Crasso, home noble, extraordinàriament ric i influent, uns perquè pensaven que era quelcom increïble, altres, perquè, encara i creient-lo, donades les circumstàncies, els semblava més encertat calmar que exacerbar a un home tan poderós, i la *majoria dependents de Crasso per interessos particulars*, clamen tots a l'uníson que el delator és un mentider...<sup>14</sup>

No resulta estrany a la comprensió històrica del moment, doncs, que Catilina, en el seu mateix discurs (pronunciat l'any 63 a.n.e.), mostrés la seva frustració i indignació davant d'una República que s'estava podrint des de dins:

Doncs, des de que la República va caure sota la jurisdicció i el *domini d'uns pocs poderosos* [...] tots els demés, homes valerosos, honrats, nobles o d'humil origen, hem estat una massa sense crèdit ni autoritat, sotmesos a aquells als que infondríem por si la República valgués alguna cosa [...] No és preferible morir dignament que perdre en la ignomínia una vida mísera i deshonorada convertida en *joguina de l'arrogància aliena*?<sup>15</sup>

Per les dinàmiques històrico-causals que van portar a la República de Roma a degenerar en *imperium*, no és d'estranyar que florís particularment entre els escriptors republicans romans (i no tant entre els grecs que tenien com a punt de referència la *demokratia* atenesa) la idea segons la qual qui depèn civilment d'un altre persona, de qui no li queda més remei que viure *cum permissu superiorum* per tal de poder mantenir-se amb vida està realment mancat de llibertat, i doncs, no pot participar de la vida política perquè és fàcilment vulnerable davant la voluntat dels poderosos: la seva vida és convertida en “joguina de l'arrogància aliena”.

<sup>14</sup> Cita i cursives extretes de Domènech (2004: 59).

<sup>15</sup> Cita extreta de Domènech (2004: 58). Les cursives són meves.

## 1.2. Després de l'obscuritat: la tradició republicana en el món modern

El món polític contemporani, contra un prejudici molt estès, no s'inicià trencant amb els ideals del Món Antic mediterrani, sinó tot al contrari: sota segles d'obscuritat, els revolucionaris d'ambdues bandes de l'Atlàntic van adoptar els esquemes polítics i ontològics amb els que els clàssics van comprendre les experiències d'Atenes i de Roma (Domènech, 2004: 59-60).

L'Assemblea francesa, a l'inici de la Revolució francesa, aprovà en càmera l'octubre del 1789 la distinció legal entre ciutadans –políticament– *actius* i *passius*, sent els primers inclosos en el sufragi, però no els segons. Tal distinció suposava, sí, la inclusió de tots els homes adults a la societat civil (subjectes a la *loi civil*), però alhora es dividia la ciutadania entre aquells que podien contribuir econòmicament amb tres jornades de treball (“els propietaris” grecoromans) i, doncs, podent arribar a ser ciutadans políticament *actius*; i, en les antípodes d'un mateix pla civil es trobaven els desposseïts, els mancats de propietat, els “en cap cas republicanament lliures”, que només es podien conformar amb ser ciutadans políticament *passius*, exclosos políticament del pla civil, amb el títol de ciutadans (de segon grau) com si d'un paper mullat es tractés, doncs no tenien dret a vot ni a ser escollits com a representants polítics. Així s'aconseguia fer un pas polític més enllà del que aconseguí la Grècia clàssica pre-democràtica: s'establí així una “oligarquia isonòmica”. És a dir: igualtat formal en l'esfera civil universalitzada a unes classes baixes no esclavitzades, però privades de tota igualtat i llibertat polítiques.

El joc polític no havia canviat en essència: el sufragi censatari tenia el clar objectiu ideològic i polític d'impedir l'entrada dels pobres a les institucions i el poder polític de l'àmbit públic.

En aquell context, Robespierre va ser el primer en formular l'expressió del “dret a existir” –pròpia de la tradició republicana– en el seu (renovat) discurs de 1794. I va referir-se a aquest dret com a part d'un programa democràtic d'una “economia política popular”, oposada al que ell anomenava “economia política tirànica” (la que té lloc després de l'anomenada “acumulació originària”<sup>16</sup> que s'inicià en els segles XV i XVI a Europa). I amb tal expressió venia a sintetitzar la idea (tradicionalment republicana) de que la República ha de garantir a tots els seus membres, com a primer i més fonamental dret, el *dret d'existir materialment* en un context social (Domènech i Raventós, 2009), el dret a poder viure autònomament, sense dependre socioeconòmicament o materialment de ningú<sup>17</sup>. Un dret que, sense el qual, els seus membres, per molta condició formal de ciutadania que poguessin ostentar, no serien

---

<sup>16</sup> Per una detallada i exhaustiva descripció històrica del procés d' “acumulació originària” o “acumulació primitiva” d'Anglaterra, vegi's el capítol XXIV del Llibre I de “El capital” de Karl Marx.

<sup>17</sup> Arribats a aquest punt de reiteració en la idea “d'independència material o socioeconòmica” val la pena clarificar i precisar en tal idea. Com Casassas (2013: 4; 2010: 158) assenyala, la tradició del pensament republicà mai va concebre dita “independència” o “autonomia” material com a mitjà per transitar a un món social format per individus atomitzats que no es relacionessin entre ells a l'estar “independitzats” els uns dels altres. Al contrari, en societats que cada cop van adquirint majors graus de complexitat, tots els individus depenen materialment, en certa mesura i mode, dels altres: existeix una interdependència socioeconòmica i material que és consubstancial en la vida en societat dels humans i que seria erroni negar. I el que suposa una amenaça a la llibertat republicana no és aquesta interdependència inherent a la vida humana en societat, sinó la possibilitat que aquesta interdependència prengui la forma d'una subordinació d'uns cap uns altres per la raó dels primers estar mancats dels recursos necessaris per poder tallar dita relació quan els segons pretenguin interferir arbitràriament en els seus cursos d'acció per tal de posar en pràctica llurs plans vitals. En cap cas el republicanisme va oblidar mai el conjunt de relacions interpersonals que abraça i incuba la vida social i que intervenen positivament en el disseny de les nostres preferències i dels nostres plans de vida. De fet, el republicanisme va entendre dita “independència”, “autonomia” o “autosuficiència” (si es prefereix) com la condició necessària –però no suficient– perquè poguessin sorgir uns llaços i interrelacions d'interdependència sota la base del respecte dels cursos de vida particulars.



republicanament lliures, i, en cap cas, podrien participar de ple com a ciutadans igualment lliures en l'àmbit polític.

Sense tenir present la tradició republicana i la seva influència en la gestació del món polític contemporani, tampoc seria possible comprendre el caràcter antidemocràtic del *Founder* i republicà americà Alexander Hamilton (un dels arquitectes institucionals dels E.E.U.U.), íntimament lligat a la tradició oligàrquica de Sòcrates, Plató, Aristòtil i Ciceró, expressat en la següent cita:

“Totes les comunitats es divideixen entre els pocs i els molts. Els primers són rics i de bon bressol; els altres, el gruix del poble [...]. El poble es turbulent i mudadís; rars vegades jutja o pren decisions correctament. Per tant, convé donar a la primera classe un paper superior i permanent en el govern.”<sup>18</sup>

Aquí aflora explícitament (a part de l'ontologia social republicana) l'herència del caràcter d'un *Realpolitiker* republicà oligàrquic com Aristòtil, així com, anàlogament –creuant l'Atlàntic–, el contingut ideològic del sufragi censatari francès amb la distinció política entre ciutadans *actius* i *passius*.

No per menys, el federalista Madison<sup>19</sup>, un dels fundadors del món polític contemporani i un dels redactors de la Constitució americana, quan en la Convenció celebrada a porta tancada en 1787 pels constituents en Filadèlfia va tocar discutir sobre la possibilitat d'introduir el sufragi universal en dita Constitució, va expressar els seus temors i dubtes de cara al futur del país a partir d'un raonament idèntic al que en faria un republicà de l'Antiguitat:

Mirant les coses tal i com son, els propietaris de terra del país, serien els més segurs dipositaris de la llibertat republicana. En els temps venidors, una gran majoria del poble no només estarà desproveïda de terres, sinó de qualsevol altre tipus de *propietat*. Aquests, *o bé* s'ajuntaran sota la influència de llur comú situació, en aquest cas, si l'autoritat es manté en llurs mans per l'imperi del sufragi, els drets de propietat i la llibertat pública no estaran segurs en les seves mans; *o bé, el que és més probable*, es convertiran en *instruments de l'opulència i l'ambició*, i en tal cas ambdues parts correran el mateix perill.<sup>20</sup>

Madison sabia que la majoria dels habitants de les 13 colònies americanes eren propietaris de terres. Però era conscient del procés d' “acumulació (per desposseïció) originari” que havia estat succeïnt a Europa, i va anticipar (encertadament) la massiva migració d'individus europeus desposseïts al nou país que pretenien construir. Així com que aquest fet suposaria que (el més probable fos que) les vides d'aquests desposseïts europeus dependrien (no com a esclaus, sinó com a –futurs– ciutadans) dels rics i propietaris. I com els mariners respecte al Leviatan de la imatge amb la que s'inicia aquesta primera part del treball, es veurien forçats a actuar sota la voluntat dels propietaris, com qui s'agafa al primer clau ardent que pot per (sobre)viure.

---

<sup>18</sup> Cita extreta de: Domènech i Raventós (2009: 196).

<sup>19</sup> No és nota baladí el fet que quan Madison va presidir un comitè encarregat de recomanar llibres pels congressistes, el primer de la seva llista va ser la *Política* d'Aristòtil. I John Adams, el segon president dels Estats Units, en els seus escrits reiterava incansablement que el millor de Maquiavelo, Harrington, Algernon Sidney, Locke i Montesquieu provenia directament dels textos dels antics, particularment –deia– d'Aristòtil, Ciceró i Polibi (Domènech, 2004: 60, nota a peu de pàgina número 27). No per menys, davant la conjuntura plantejada per Madison, aquest va proposar una República “mixta” d'arrels aristotèliques, anàloga a la *politeia* de l'Estagirita.

<sup>20</sup> Domènech (2004: 61). Només la primera paraula en cursiva és un afegit meu.

Amb la mateixa por, però sentida des d'una perspectiva política i normativa oligàrquica, s'expressava el governador Morris, qui deia en la mateixa Convenció de Filadèlfia<sup>21</sup> que la introducció del sufragi universal

“amença a aquest país amb una aristocràcia. L'Aristocràcia emanarà de la Cambra de representants. Doneu els vots al poble que no té propietat, i els vendran als rics que siguin capaços de comprar-se'ls [...] No està lluny el dia en que aquest país abundarà en mecànics i manufacturadors [treballadors industrials assalariats], que rebran el pa dels seus ocupadors [...] L'home que no dona el seu vot lliurement, no està representat, sinó que ho estarà el que dicta el seu vot”<sup>22</sup>.

Per aquest motiu, Jefferson, antifederalista i republicà-democràtic, qui també compartia l'esquema procedent del món clàssic antic, es mostrà partidari d'una democràcia de petits grangers, on la societat civil estigués formada per tots els homes lliures (els esclaus quedaven inqüestionablement exclosos<sup>23</sup>), i que aquests homes fossin republicanament lliures mitjançant la garantia (institucional) d'una parcel·la de terra sota la seva propietat per tal de poder existir materialment i socialment sense haver de demanar permís per viure, i poder, així, ser ciutadans de ple dret (tal i com entenien la ciutadania els antics).

I inclús si ens anem una mica més enrere en el temps, s'observa que el debat i les reflexions pròpies de la tradició republicana eren aplicats als diversos contextos històrics d'èpoques posteriors al món clàssic i previs al món modern.

Henry de Bracton, jurista i clergue anglès del segle XIII, en el seu tractat “*De legibus et consuetudinibus Angliae*” de 1260 (i que no casualment es va publicar per primer cop al 1640: 2 anys abans de l'esclat de la guerra civil d'Anglaterra de 1642 entre monarques i parlamentaris) va dibuixar dues maneres d'alienar la pròpia llibertat sota els sistemes legals (Skinner, 2008: xi):

- a) Tal com s'expressa al *Digestum* romà<sup>24</sup>: “*All men are either ‘liberi homines’ or else are ‘slaves’*” (*omnes homines aut liberi sunt, aut servi*). És a dir: que la teva condició legal es redueix a la d'esclau, i doncs, quedes privat de llibertat.
- b) O, una altra via d'alienar la pròpia llibertat: no tenir la condició legal d'esclau, sinó al contrari (la de ciutadà), però entrar en una condició de vassallatge o subalternitat civil per la qual estàs lligat en relació de dependència (socioeconòmica i material) a cert grau de servitud (*[villanus] quodam servitio sit astrictus*).

O sigui que el que priva de llibertat als *liberi homines* és el mer fet de viure subjectes al poder i voluntat arbitraris al dependre socioeconòmicament i materialment d'aquests últims; i aquesta dominació que priva de llibertat als *liberi homines* no té perquè estar jurídicament fundada, doncs al mateix pla civil es donen aquestes relacions de vassallatge. Tal i com està escrit al *Digestum*: la *libertas* gaudida pels homes lliures (o “*free-men*” en anglès, seguint l'ús general que se'n va fer del terme en el debat polític i legal anglès abans de l'esclat de la

---

<sup>21</sup> Filadèlfia, ciutat fundada durant l'època colonial per un grup de quàquers, i que el mateix nom de la ciutat volia dir “fraternitat” en grec (Domènech, 2004: 17, nota a peu de pàgina número 8).

<sup>22</sup> Domènech (2004: 63, nota a peu de pàgina número 32).

<sup>23</sup> Després de tenir present la seva proposta en quant al sufragi, no resulta massa estrany, doncs, que el mateix Thomas Jefferson tingués fins el dia de la seva mort un centenar d'esclaus al seu servei.

<sup>24</sup> Recopilació de la jurisprudència romana publicada l'any 533 per l'emperador bizanti Justinà I, i que entrà en vigor al cap de 15 dies d'haver-se fet pública.

guerra civil) consisteix en estar “sota el propi poder<sup>25</sup>”, en “autogovernar-te”, oposat a estar sota “el poder d’algú altre” i que aquest altre “et governi a tu”.

Aristòtil ja s’adonà d’aquest tipus d’alienació de la llibertat a l’analitzar als *thetes* i els *misthotoi* (als proletaris i assalariats, respectivament) a l’afirmar que els treballs d’aquestes persones eren una forma d’esclavitud a temps parcial, una espècie d’ “esclavitud limitada”<sup>26</sup>.

Més endavant, a principis de segle XVII a Anglaterra va ressorgir el debat sobre la llibertat en un moment d’intens i profund debat públic sobre la possibilitat de ser lliures sota una monarquia (i doncs, potser, de redefinició de la llibertat per adaptar-la a un règim monàrquic del tipus que fos). I s’hi observaren dues posicions clares (i clarament principals):

- a) Els constitucionalistes que defensaven que es podia viure social i civilment lliure sota una monarquia (parlamentària).
- b) I els republicans que creien que en cap cas podies ser (republicanament) lliure sota una monarquia.<sup>27</sup>

El republicà Algernon Sidney, polític anglès republicà del segle XVII, expressà clarament la idea de “dominació” paradigmàtica i essencialment republicana segons la qual una monarquia atemptava contra la llibertat dels individus subjectes al seu poder arbitrari: “és esclau qui serveix al millor i més gentil home de la terra, i és esclau també el qui serveix al pitjor” (citat en Pettit, 1999: 56). En altres paraules: pel republicanisme tant es val si et trobes en una relació de dependència socioeconòmica i material amb un tercer que casualment, perquè té un bon dia, perquè és bona persona o perquè de moment les teves accions estan en sintonia amb la seva voluntat, no t’interfereix arbitràriament en la teva voluntat, en les teves decisions, projectes o plans vitals. El que al republicanisme li importa no és que siguis interferit arbitràriament per un tercer, sinó que siguis *interferible arbitràriament*, això és, que estiguis sota una relació de dominació amb un tercer, i que aquest pugui interferir-te arbitràriament quan vulgui. Per aquest motiu la idea del “bon amo” no té cabuda dins la definició de llibertat republicana.

Per finalitzar aquest sintètic recorregut històric de la tradició republicana i la seva noció de “llibertat” posant-la en relació amb la imatge amb la que s’inicia aquesta primera part del treball, resultarà útil tenir en compte la reflexió del republicà anglès del segle XVII James Harrington en la seva obra “La República d’Oceana” (publicada per primer cop en 1656): “*the predicament of slaves is that they have no control over their lives, and are consequently forced to live in a state of unending anxiety as to what may or may not be about to happen to them*”<sup>28</sup>

I aquesta “inacabable ansietat” és la que tenen els mariners que naveguen pel mar on habita el monstre marí bíblic del Leviatan, doncs per molt que el monstre no surti a la superfície i els interfereixi arbitràriament obligant-los a llençar tot el carregament, els mariners es troben en

---

<sup>25</sup> Poder que (diran els republicans històrics) te’l brinda el fet de disposar d’una propietat tal que et permeti (i d’un entramat institucional-legal que et garanteixin) el que Robespierre reclamava lúcidament: el dret a l’existència.

<sup>26</sup> Aristòtil (*Pol.*, 1260 a-b). Cita extreta de Casassas (2010: 100).

<sup>27</sup> Ironies de la vida són que l’argumentari i la tradició republicana es donés a Anglaterra per primer cop gràcies a la traducció que el propi Hobbes (lluny de mostrar-se pròxim normativament i políticament a la tradició republicana) va fer del llibre titulat “Història” de Tucídides, el primer historiador grec en oferir un sistemàtic anàlisi del pensament republicà (Skinner, 2008: 64).

<sup>28</sup> Skinner (2008: xii).

una situació de dominació respecte a la voluntat del Leviatan, i no tenen cap control sobre llurs vides, doncs aquestes depenen de la voluntat del monstre.

D'aquí que Aristòtil s'adonés que l'acció de llençar tota la mercaderia del vaixell per la borda quan et persegueix el Leviatan, fos "meitat voluntat de la tripulació, meitat no voluntat seva [sinó del monstre, vaja]".<sup>29</sup>

Però i si els mariners haguessin tingut alguna propietat (mitjans d'existència material) tal que no els hagués forçat a haver de creuar aquell perillós mar de dominació per tal de guanyar-se el pa? O, metafòricament parlant: i si els mariners haguessin tingut en la seva disposició un arpó amb el qual defensar-se de la bèstia marina i del seu poder de dominació? Pot ser que en aquest últim cas els mariners haguessin guanyat majors cotes de poder (de negociació) amb les que poder defensar del monstre la trajectòria inicial del vaixell i la voluntat de portar les mercaderies a bon port i no haver-les de llençar per la borda per tal de procurar salvar les seves vides d'una potencial interferència arbitrària del Leviatan?

Tenint present tot el dit fins ara, podríem esbossar la caracterització definitiva de la llibertat republicana (entesa pel republicanisme històric) amb el compliment necessari i total dels tres punts o característiques següents:

- a) Absència d'interferència arbitrària en la voluntat d'un particular (individu, persona) per part d'un tercer (particular o col·lectiu; i aquí les interferències que en pugui fer la República no són arbitràries, doncs han estat raonades i basades amb la llei, i, dic més: no s'ha d'oblidar que la República no és quelcom aliè a la ciutadania, sinó tot al contrari, ja que s'entén aquesta segons el que en teoria econòmica és "l'agent", a qui "el principal" –el conjunt de la ciutadania– encarrega obrar d'una o altra manera a través dels mecanismes institucionals adients).
- b) Absència –institucionalment garantida– de la possibilitat que es doni tal interferència arbitrària. O, dit amb altres paraules: impossibilitat –institucionalment garantida (en la major capacitat possible– d'interferir arbitràriament en les voluntats dels altres, així com de ser –un mateix– interferit arbitràriament pels demés.<sup>30</sup>
- c) Que tal *impossible* interferència arbitrària (o "dominació") sigui de caràcter i naturalesa estructurals, socioeconòmicament i políticament, i no de cap altre tipus (com podria ser la dependència psicològica, afectiva i/o emocional).

Serà ben entrat el segle XX quan alguns acadèmics neorepublicans van reprendre aquesta definició, però obviaren o descuidaren el tercer punt (punt "c") de l'anterior definició, quedant-se només amb una definició de la llibertat republicana caracteritzada exclusivament pels dos primers punts "a" i "b", tal i com es veurà més endavant.

---

<sup>29</sup> Skinner (2008: 22).

<sup>30</sup> La negació o incompliment d'aquest segon punt suposa l'existència de dominació, doncs aquesta es defineix com la mera possibilitat d'interferir arbitràriament la voluntat d'un tercer.

## 2. La tradició liberal: del liberalisme doctrinari decimonònic al liberalisme acadèmic

### 2.1. El legat de Hobbes: l'estat de naturalesa i la nova concepció de la llibertat

Hobbes, hereu de la tradició del “dret natural” pròpia de la filosofia moral cristiana (Casassas, 2010: 72), va descriure a *The Elements of Law* (1640) que abans de la creació de tota societat, nosaltres, els individus, vivíem en un “estat de naturalesa” similar al descrit per la Bíblia després de ser expulsats del Jardí de l'Edèn. I en aquest “estat de naturalesa” tots teníem les mateixes cotes de poder, no hi havia asimetries de poder de cap tipus, pel que en tal “estat de naturalesa” pre-social i a-polític, gaudíem d'una mateixa *llibertat natural* per fer i actuar com volguéssim. Però, tot i que descriu l'antropologia humana de manera tal que som éssers que fugim del dolor, el patiment i la mort (i, és més: busquem assolir els “ornaments i confortos de la vida [en societat]”<sup>31</sup>), també descriu l'entorn que ens rodeja com format per recursos escassos i/o indivisibles. Per aquest motiu els nostres interessos tendrien a xocar, competiríem per uns mateixos recursos (atès que acostumem a desitjar les mateixes coses<sup>32</sup>), i doncs, la guerra i el conflicte serien crònics, ja que tots estaríem al mateix nivell en quant a poder i cap de nosaltres cediria ni tindria intencions de fer-ho<sup>33</sup>.

Per aquest motiu –prosegueix Hobbes– l'única manera d'acabar amb aquest estat de guerra cronificadament etern és la d'alienar a una autoritat superior (un Estat) part de la nostra *llibertat natural* (alienar el mínim possible, a poder ser) a canvi de la garantia de pau i certa seguretat acord amb l'antropologia humana descrita.

Per tant, d'aquí es segueix que tota llei, tota norma o regla, inclòs el primer contracte social firmat amb l'Estat, representa una limitació de la nostra *llibertat natural* per fer el que vulguem. I amb l'estima que intuïtivament podem tenir per aquesta llibertat d'obrar com vulguem, resulta raonable buscar limitar el mínim possible tal llibertat<sup>34</sup>.

D'aquesta definició de *llibertat natural* brotarà més endavant la definició i concepció liberal de la *llibertat com a –mera– no interferència*. O en paraules de Hobbes, ideòleg de la noció liberal de “llibertat”<sup>35</sup>: “[...] és un home lliure qui en aquelles coses sobre les que és capaç per la seva força i ingeni, no està obstaculitzat per fer el que desitja”.<sup>36</sup>

Hobbes va definir formalment, doncs, un nou significat que tenia el concepte de “llibertat” que fins aquell moment s'havia entès à la republicana. I ho va fer per tal de demostrar que es podia ser igualment lliure en un règim monàrquic que sota qualsevol altre règim (especialment referit a una República, atès que era el debat primordialment existent a l'Anglaterra prèvia a la guerra civil de 1640). I per fer-ho va requerir de la introducció de noves idees, nous marcs conceptuals, nous esquemes polítics antirepublicans, doncs existia la

<sup>31</sup> Skinner (2008: 41).

<sup>32</sup> Skinner (2008: 94).

<sup>33</sup> Per veure una bona descripció i anàlisi racional de tal situació a través d'un joc estratègic equivalent al dilema del presoner: Guerrero (2017: 21).

<sup>34</sup> D'aquí prové la proposta normativa d'un “Estat mínim” pròpia dels liberals tradicionals i de bona part dels actuals, tals com, entre d'altres, Juan Ramón Rallo (p.e.: 2012; 2014) o Robert Nozick (p.e.: 1974: 160-4).

<sup>35</sup> Però que en cap cas podem titllar de “liberal”, doncs estaríem cometent un anacronisme de llibre, ja que Hobbes va viure fins el 1679, lluny encara de la creació del que coneixem com a liberalisme polític, el qual neix a les Corts espanyoles de Cádiz el 1812, i posteriorment es difon per la resta del món (Raventós, 2017: 20; Domènech, 2009: 7).

<sup>36</sup> Cita extreta de Guerrero (2017: 10).

por entre els absolutistes i els rics i poderosos anglesos que els esquemes polítics propis de la tradició republicana s'estenguessin com la febre bubònica o la pesta entre les classes baixes.

D'aquí que Hobbes fes una última puntualització molt lligada amb el matís que en fa de la cita anterior segons el qual les coses sobre les que es pot obstaculitzar l'home lliure, i doncs, la seva llibertat, només són el conjunt de coses “sobre les que és capaç per la seva força i enginy”. Hobbes faria la distinció entre: a) obstacles *externs* a l'home; i b) obstacles *interns* a ell. I només els primers suposarien una interferència en la llibertat de l'home lliure. Pel que tant la por, les capacitats cognitives, les habilitats, les capacitats físiques, etc., no suposarien cap interferència a la concepció liberal de la llibertat. Així ho expressà Hobbes usant la por dels mariners perseguits pel Leviatan i la dels homes deutors:

Temor i llibertat són coses coherents; per exemple, quan un home llença llurs mercaderies al mar per por a que el vaixell s'enfonsi, ho fa, però, voluntàriament, i pot abstenir-se de fer-ho si vol. És, per consegüent, l'acció d'algú que era lliure: així també, un home paga de vegades el seu deute només per por a la presó, i, però, com ningú li impedia abstenir-se de fer-ho, tal acció és la d'un home en llibertat. Generalment tots els actes que els homes realitzen en els Estats, per por a la llei, són actes els agents dels quals tenien llibertat per deixar de fer-los.<sup>37</sup>

D'aquesta manera s'aconsegueix una definició de “voluntat” molt poc informativa, doncs en les relacions de dominació, quan l'individu dominat adapta la seva conducta per tal de poder sobreviure i/o tenir el vist i plau de l'amo, aquest individu està actuant sota la seva completa i íntegra voluntat, i doncs, “lliurement”, atès que no ha hagut cap interferència o obstacle extern en la seva conducta.

Així obtenim una definició de la “(lliure) voluntat” que descuida tant l'ordenació de les preferències o desitjos dels individus, com unes condicions materials decents on les preferències, desitjos i –inclús també– creences es puguin formar i desenvolupar de manera (republicanament) lliure<sup>38</sup> i es disposi de les capacitats materials per fer-les efectives<sup>39</sup>. Però, per contra, es tracta d'una definició de la “(lliure) voluntat” que únicament té en compte l'acció o conducta final, la resultant. Doncs, tota conducta no expressa i manifestament impedida per un tercer en el moment de l'execució, és fruit íntegre de la voluntat de qui la comet. I per aquest motiu –diria Hobbes– és una acció lliure (d'interferència –externa–).

Així, retornant al dilema dels mariners i el Leviatan, sota aquesta visió els mariners haurien actuat sota la seva íntegra i completa voluntat, doncs l'únic impediment que podien tenir en mantenir les mercaderies dins el vaixell era la por al monstre marí: un obstacle *intern* que en cap cas suposa cap interferència en la voluntat dels mariners per part del monstre. I per aquest motiu eren lliures: lliures per decidir entre dues opcions: a) no cobrar aquell dia per les mercaderies llençades al mar (diners que, depenent el valor de canvi de les mercaderies en la seva venda, s'esperava que els permetessin viure a ells i llurs famílies un o més dies), o b) molt probablement morir sota la voluntat del Leviatan si decidien no fugir més ràpidament alliberant pes del vaixell.

<sup>37</sup> Cita extreta de Guerrero (2017: 8).

<sup>38</sup> Al dir de Sustain (2007: 45): “La llibertat no només consisteix en satisfer les preferències, sinó també en l'oportunitat de tenir preferències i creences formades en condicions decents”.

<sup>39</sup> White (2005: 62): “Estem familiaritzats amb la idea de que una persona és lliure en la mesura en que és capaç d'actuar de la manera que desitgi sense trobar-se subjecte a les interferències d'altres persones. Moltes persones afirmen que la llibertat en aquest sentit no es veu reduïda pe la pobresa, per un domini limitat de recursos. Però això és erroni. No existeix acció alguna que pugui realitzar-se sense fer ús d'algun recurs.”

Aquesta seria la llavor de la concepció liberal de la llibertat que es desenvoluparia i consolidaria dins la tradició política del liberalisme en els propers segles, tal i com segueix.

## 2.2. Liberalisme polític: el liberalisme doctrinari decimonònic com a mera *factio iuris*

El 1868, Otto von Gierke, un erudit científic alemany, va publicar un llibre d'anàlisi comparatiu entre les tradicions jurídiques germàniques i romanes. I va trobar que el codi civil napoleònic estava basat en el dret civil romà (*ius civilis*), en el qual va veure un caràcter “revolucionari” en favor de les classes socials baixes de l'últim terç del segle XIX. Però, què va trobar de revolucionari en dret civil romà? En particular, el concepte de “persona jurídica”. Aquesta concepció de la “personalitat jurídica” romana es caracteritzava pels següents 3 punts (Domènech, 2004: 41 i ss.)<sup>40</sup>:

- 1) Era *absoluta*: es reconeix la voluntat dels individus, i de manera il·limitada en l'esfera privada. Pel que la voluntat de l'individu està determinada per ella mateixa, i cap vincle amb altres persones o objectes jurídics sotmesos a ella la poden afectar o modificar, doncs “una voluntat que estigués sotmesa a altres voluntats deixaria en l'acte de ser voluntat<sup>41</sup>”. “La persona romana és, doncs, sobirana, cap enfora i cap a dins”.
- 2) Era *indivisible*: la persona és indivisible, com la mateixa individualitat. Si s'esqueixa alguna part de sí mateixa, la persona queda autodestruïda. I tampoc pot ser part o membre d'alguna altra personalitat.
- 3) Era *inalienable*: La inalienabilitat de la voluntat, de la persona jurídica, és necessària per impossibilitar jurídicament l'auto-entrega o auto-sumissió voluntària a una altra voluntat o persona (jurídica).

Tot i que és cert que en el món de l'Antiguitat clàssica mediterrània republicana es reconeixien les tres característiques de la “persona”, mai es va desconnectar aquesta definició característica de les bases institucionals i materials de la propietat en les que s'assentava la llibertat de la personalitat jurídica. I tampoc ho varen fer els fundadors del món polític contemporani.

Però des de la Constitució Espanyola aprovada el 1812 per les Corts de Cádiz, els ordres i codis civils post-napoleònics del primer terç del segle XIX van adoptar els esquemes liberal-doctrinaris inherents a la Constitució Espanyola de 1812, culminant la lenta obra que es venia gestant pels règims absolutistes moderns (com el defensat per Hobbes) per desestamentalitzar les societats, però mantenir la monarquia i, alhora, una suposada “llibertat moderna” (el debat anglosaxó de principis del segle XVII mencionat anteriorment) heretada del legat de Hobbes i la particular concepció de la llibertat com a mera *no interferència (externa)*.

---

<sup>40</sup> L'explicació del sorgiment del liberalisme polític o doctrinari decimonònic està basada en Domènech (2004), particularment en les pàgines 41-3.

<sup>41</sup> Notis aquí que aquesta afirmació encaixaria perfectament amb la lectura que un republicà faria de la imatge dels mariners i el Leviatan.

Però calia lligar-la al cos jurídic d'alguna manera. Així que van adoptar jurídicament les tres característiques de la personalitat jurídica del dret romà, però les van buidar del seu significat substantiu (tradicionalment) republicà, doncs van eliminar la connexió d'aquesta definició jurídica amb les bases materials i institucionals en les que s'assentava la *propietat* que garantia l'efectivitat real, fàctica, d'aquesta definició de la personalitat jurídica en tant que “persona republicanament lliure”. Per tant, els codis post-napoleònics van aplicar tal definició merament jurídica de “persona” a tots els homes, però van desconnectar-la de la definició clàssica i moderna de “propietat” entesa com aquells mitjans socioeconòmics, materials i simbòlics que et permeten viure lliurement, de manera socialment i materialment autònoma, sense dependre socioeconòmicament de tercers. I per contra, van substituir aquesta definició de “propietat” per una molt més flexible i ample, segons la qual fins i tot els pobres, els desposseïts, eren propietaris d'alguna cosa: de la seva *força de treball*. I aquesta particular propietat –dirà el liberalisme doctrinari del segle XIX– els garantia poder transitar com a individus *jurídicament* lliures pel pla civil per tal d'establir relacions contractuals “lliures”.

Cap republicà del món antic clàssic o del món modern hagués acceptat mai la ficció jurídica (*fictio iuris*) segons la qual ser propietari de la pròpia força de treball et capacités d'una independència socioeconòmica i material tal com per atorgar-te un espai d'existència social materialment autònoma. De fet, la *locatio conductio operarum*, el contracte assalariat de serveis pels que se't paga no pel servei final, sinó per alquilar íntegrament el teu cos i capacitats, la teva força de treball, temporalment, va ser sempre vist pels antics com un “una espècie d'esclavitud limitada”<sup>42</sup>, indigne d'homes republicanament lliures.

D'aquesta manera l'ordre civil post-napoleònic (també els equivalents dels països anglosaxons) va trencar la seqüència lògica republicana del dret romà en la que els escrits jurídics eren paper mullat si no anaven acompanyats d'una base material i socioeconòmica real i fàctica que garantís materialment i institucionalment allò escrit en els textos jurídics; i també va refer la definició socialment acceptada de “propietat” per tal que hi cabés la particular propietat de la “força de treball”. I només arran d'aquest nou ordre civil d'empremta napoleònica arreu d'Europa es va poder difondre la nova definició de “llibertat” durant el primer terç del segle XIX fundada en una *fictio iuris* a partir de la qual es va poder concebre el projecte liberal doctrinari del mateix segle: una *oligarquia isonòmica* en la que tots fossin igualment lliures (“civilment i jurídicament”), però en la que només uns pocs manessin (“políticament”).

El naixent liberalisme doctrinari decimonònic va despolititzar el món social sobre el qual s'assentava la seva definició de “llibertat”<sup>43</sup>, doncs qualitativament no totes les propietats eren iguals ni atorgaven als seus posseïdors iguals cotes de poder (de negociació). Però amb l'“individualisme possessiu” (Macpherson, 1962: 3) del naixent liberalisme polític segons el qual és lliure l'individu propietari de “la seva pròpia persona i de llurs capacitats”, resultava impossible teòricament i formalment buscar un espai en aquesta definició pel qual hi pogués entrar la creixent i hegemònica “esclavitud a temps parcial” dels treballadors assalariats, doncs l'individu es segueix considerant propietari de sí mateix i llurs capacitats, només que “de forma voluntària” alquila *temporalment*, en un contracte entre lliures i iguals (davant la llei), la seva particular propietat: la força de treball. Però jurídicament ell és el propietari ulterior de llur persona i capacitats, pel que “voluntàriament i lliurement” decideix si vol o no

---

<sup>42</sup> Vegi's nota al peu de pàgina número 28.

<sup>43</sup> No és d'estranyar, doncs, que la despolitització (i desrepublicanització) de l'economia política clàssica (Ricardo, Smith, Marx, etc.) que va suposar la “revolució marginalista” s'iniciés entre 1830 i 1866 (Casassas, 2010: 195 i ss.).



alquilar amb caràcter temporal la seva propietat (força de treball), i si ho decideix fer, sempre pot fer-se enrere i trencar el contracte en qualsevol moment. Però en cap cas pot alienar voluntàriament la seva llibertat jurídica com a ciutadà “lliure” davant la llei i passar a ser un esclau: la ciutadania (jurídico-legal) no es pot vendre –*definitivament*– en cap cas.

Així, la definició que el liberalisme doctrinari decimonònic fa de ciutadà “lliure” es basa exclusivament en una igualtat davant la llei:

Per això es pot conceptualitzar formalment al subjecte com un ciutadà lliure quan es troba assistit pels mateixos drets que els demés davant la llei (*isonomia*) mentre interactua voluntàriament amb els demés estrany a tota constricció socio-material.<sup>44</sup>

El liberalisme, doncs, derivada de la seva particular concepció de la llibertat com a mera no interferència (externa) i de la seva *fictio iuris* parteix d’una ontologia social sociològicament i substantivament pobre, doncs lliure és tot aquell individu (abstret de tota estructura social i de classes) que no és interferit en la seva conducta. Per tant, s’entén el món social a partir d’aquesta ficció jurídica segons la qual tots els individus d’una societat viuen lliurement en un espai compartit i lliure d’asimetries de poder socioeconòmic (que no deixa de ser “polític”) gràcies al qual es signen contractes voluntàriament entre les parts.<sup>45</sup>

I tal ontologia social, a l’abstreure les estructures socials de l’anàlisi, no té interès sociològic *per se*. Però si que va tenir l’interès de la naixent filosofia política abstracta dels problemes sociològics, i que es desenvolupà i establí en l’acadèmia ràpidament i immediatament, doncs dita ontologia social va suposar la base idònia per a la reflexió analítica, abstracte i ideal d’una nova manera de fer filosofia política que es va anar consolidant durant ja el primer terç del segle XIX gràcies a la progressiva destrucció (que durà unes cinc generacions dels primers utilitaristes) de la connexió clàssica entre la reflexió filosòfica normativa i els móns dels drets, les institucions i estructures socials (Bertomeu i Domènech, 2006: 51).

### 2.3. Liberalisme acadèmic: més enllà de la mera isonomia

Tot i que actualment encara hi ha acadèmics liberals que basen la seva perspectiva filosòfico-política sobre la “llibertat” en la mera *isonomia* i, doncs, en que a menys que ningú t’interfereixi o et posi algun obstacle extern, ets lliure, alguns autors acadèmics de l’espectre liberal –dic– es van plantejar inicialment superar l’enfocament exclusivament formalista d’un liberalisme doctrinari decimonònic ja caduc, basat en una *fictio iuris* a partir de la qual “es desatenia la sort dels individus governats per la llei formal” (Casassas, 2010: 150). Dins d’aquests últims autors va haver una persona que va influir enormement en l’estil de fer filosofia política (inclús a gran part dels neorepublicans acadèmics actuals, als antípodes normatius de les posicions normatives de l’autor al que em refereixo): John Rawls. La seva *Teoria de la Justícia* publicada per primer cop el 1971 va marcar un abans i un després en la manera de fer filosofia política en gran part de l’espectre ideològic i normatiu, fins a tal punt que gran part d’aquests nous acadèmics liberals que pretenien anar més enllà de la *fictio iuris* establerta per primer cop a la Consitució espanyola aprovada a les Corts de Cádiz el 1812, els

---

<sup>44</sup> Laín (2016: 61).

<sup>45</sup> En tal ontologia social liberal, doncs, les pautes d’interacció es basen en relacions de proporcionalitat, segons les quals s’entén d’on prové el tant escoltat: “tant tens, tant vals” íntimament lligada a la “cultura de l’esforç” (Laín, 2016: 53-4).

autodenominats *liberals igualitaristes*, van partir dels esquemes metodològics de Rawls, que consistien en (Bertomeu i Domènech, 2005):

- 1) S'escull explícitament un nivell d'abstracció tal que fa que la teoria que se'n pugui derivar es mogui exclusivament en el pla de les "teories ideals" (exercici intel·lectual d'exploració analític-conceptual –abstracta– i normativa al voltant de la idea de "justícia" o "llibertat", en el cas que ens interessa). I això abstraient els problemes motivacionals dels agents socials com la "capacitat per observar totalment o parcialment (o no fer-ho) les normes socials per part dels agents". De fet, com Rawls entenia les institucions com a subconjunts de pràctiques socials regulades per normes socials, les institucions quedaven fora de l'àmbit d'anàlisi de la seva teoria ideal.<sup>46</sup>
- 2) L'àmbit de problemes normatius escollits té com a nucli central la *justícia distributiva* (o sigui: l'elaboració d'una sèrie de criteris o principis per repartir *justament* els recursos socials entre la població). Tota la resta entra en l'anàlisi com a derivat d'aquesta justícia distributiva.
- 3) L'ús a-històric del concepte de "circumstàncies de la justícia"<sup>47</sup> entès com l'elaboració de les configuracions socials que permeten l'aplicació de la *justícia distributiva*, però sense tenir presents les dinàmiques històrico-causals i el funcionament empíricament real de les societats. Renunciant més o menys tàcitament a l'exploració de problemes normatius relatius al disseny i la factibilitat empírica institucional.
- 4) L'ús d'instruments conceptuals neoclàssics ignorant la seva naturalesa, abast i limitacions.<sup>48</sup> (Més enllà dels propis de la teoria econòmica neoclàssica, també de les teories sociològica i politològica sobre les institucions, predominants en Estats Units durant els anys 50 i 60 del segle XX. Aquestes teories es poden englobar sota el nom de la "teoria del pluralisme institucional", i es resumeixen com continua: la societat està composta per una multitud d'institucions enteses com a conjunts i subconjunts de pràctiques socials dels agents regulades per normes. El punt clau per entendre el per què és una visió problemàtica de la vida social no està en el que diu, sinó el que no diu –probablement imbuïda per la frenesí de la "parsimònia" com a màxima a l'hora de fer ciència social<sup>49</sup>–, a saber: aquesta multitud d'institucions es descriu sense gairebé cap tipus d'articulació o jerarquia causal en la determinació del funcionament de la realitat social. No es contempla ni s'inclou cap teorització de l'estructuració vertical de les institucions en la societat, més al contrari: es contempen totes horitzontalment, en un mateix nivell, flotant en l'èter de la "no-existència d'estructura social").

Gerald Cohen, característic representant de l'ortodoxia "rawlsiana" ho expressà el 1995 d'una manera clara i clarament explícita: "La meva concepció de la filosofia moral i política era, i

---

<sup>46</sup> Les anàlisis i possibles explicacions que es puguin fer dels motius pels quals durant un període històric concret 'A' una institució particular aconseguia captar l'atenció dels agents, els qui complien les normes i regles que incorporava, i en un altre període històric concret i diferent 'B' la mateixa institució no tenia la mateixa eficàcia ni tan sols observança per part dels agents socials, aquestes anàlisis –dic– queden fora de la teoria ideal.

<sup>47</sup> Hume va ser el primer en emprar aquest concepte, però ho va fer des d'un punt de vista conscient amb el real funcionament del món social i històrico-contingent.

<sup>48</sup> L'economia política clàssica (i aquí entrava també el republicanisme) entenia que la distribució del producte social (salaries directes o indirectes, ingressos, etc.) quedava determinada *exògenament* per unes institucions i unes estructures social i històricament desenvolupades i indexades. En canvi en la visió neoclàssica la distribució és el resultat *endògen* (a-històric i a-institucional) del procés de formació de preus dels mercats.

<sup>49</sup> No és res particular i exclusiu d'aquestes teories, doncs era quelcom generalitzat durant aquella època, des de la "revolució marginalista", probablement com a intent d'assimilar-se a les ciències naturals (Casassas, 2010: 195 i ss.).

és, del tipus acadèmic corrent: es tracta de disciplines a-històriques que se serveixen de la reflexió filosòfica abstracta per estudiar la naturalesa de la veritat dels judicis normatius”.

Tanmateix, alguns autors de l'espectre liberal igualitarista com Philippe Van Parijs o Amartya Sen van voler baixar (una mica) dels núvols “ideals” típicament habitats pels liberals (també els de l'escola del primer Rawls, com Cohen) i connectar la definició merament formalista de “llibertat” heretada de Hobbes i del liberalisme polític decimonònic amb les condicions materials que possibiliten aquesta llibertat liberal. Van Parijs va establir la connexió amb el que ell anomenà “principi de l'oportunitat”, doncs per aquest autor la llibertat no seria mai “real” si el subjecte no es trobés capacitat per “fer X quan el desig de fer X estigués assistit per la possibilitat real de fer X” (Casassas, 2005: 237). Amartya Sen, en la mateixa línia que Van Parijs, emprà el concepte d' “oportunitats socials” com a mesurador *real* del grau d'acompliment dels drets jurídics i formals dels individus en relació amb la seva llibertat.<sup>50</sup>

Tot i això, el liberalisme acadèmic que aquí s'ha dibuixat sintèticament es segueix diferenciant de la tradició republicana en tant que té com a nucli central dels seus problemes normatius la *justícia distributiva* (heretat de Rawls), la seva concepció de la llibertat està desencaixada de les dinàmiques històriques causals i de les institucions, i es segueix partint d'una base ontològica social sociològicament feble, allunyada de la realitat. En canvi, per la tradició republicana la justícia distributiva està en un segon pla d'importància política i normativa, doncs del que els republicans s'han ocupat al llarg de la seva tradició és de garantir institucionalment un espai d'existència socio-material autònoma als individus (per a més o menys individus, en funció del caràcter democràtic o oligàrquic del republicà que ho defensi) a partir del qual poder ser republicanament lliure. La *justícia distributiva* entesa à la Rawls és un problema a resoldre després, no inicialment o primerament, doncs primer s'ha de distribuir la propietat de manera tal que es garanteixi efectivament la llibertat republicana al conjunt de la ciutadania (o part d'ella, segons el caràcter democràtic o oligàrquic de qui ho sostingui). Al dir de Bertomeu i Domènech (2006: 66):

La justa distribució del producte social seria un resultat derivat de l'atenció principal als problemes d'extensió social (major o menor) de la llibertat republicana a individus socialment regimentats, és a dir, institucionalment repartits, d'una o altra manera, entre les distintes classes socials que composen una societat civil.

Tanmateix, la tradició republicana és reflexionada sempre a partir d'una anàlisi de les condicions socioeconòmiques, materials i institucionals –indexades històricament– que generen situacions de dominació tant en l'àmbit públic com en el privat, pel que parteix d'una ontologia social empíricament més acurada i precisa que aquella pròpia del gruix de la tradició liberal: que abstreu de l'anàlisi tots aquests punts esmentats inherents al republicanisme i llur ontologia social.

---

<sup>50</sup> En el context viscut per Amartya, doncs, el liberalisme es veia obligat a considerar que en la fam de Bengala de 1943 les classes treballadores baixes eren igualment lliures (formalment) en escollir les opcions *factibles* que tenien al seu abast per alimentar-se i sobreviure. I, doncs, que moltes d'aquestes persones que van morir, ho van fer “lliurement”, doncs ningú no va interferir-los a l'hora d'intentar buscar plans d'acció factibles per sobreviure.

### 3. El neorepublicanisme acadèmic: “un fantasma recorre Europa [i Amèrica]”<sup>51</sup>

El projecte liberal doctrinari decimonònic va aconseguir l'objectiu pel qual havia nascut: llençar l'ideari de la tradició republicana al calaix de l'oblit. Però en un context de caducitat públicament notòria d'aquest liberalisme decimonònic, en busca de noves idees, alguns acadèmics rescataren del baül de la història la tradició republicana, especialment la inherent a la història de Roma.

Durant els anys 50 del segle XX (inclús alguns anys abans) el republicanisme va tornar a suscitar l'interès (anteriorment perdut) per alguns acadèmics dels departaments d'història d'algunes universitats anglosaxones (particularment E.E.U.U.). En un exercici historiogràfic es proposaven rescatar “del baül de la història” aquesta tradició política que suposadament havia donat forma al seu propi país.

Cap als anys 70 del mateix segle aquest tractament historiogràfic de la tradició republicana va començar a conviure amb l'auge de l'interès d'una filosofia política analítica –anglosaxona, també– que pretenia rescatar els axiomes principals i les preocupacions més característiques del republicanisme, amb l'objectiu de “rehabilitar-la” en una sort de filosofia política certament acadèmica (i academicista) que es pogués aplicar al context actual d'aquell moment –al tractar-se del competidor ideològic del “liberalisme acadèmic”– a través de sistematitzar tot un argumentari propi de la tradició republicana i dotar-la d'una pretesa “major coherència interna”.

Tot i que la vessant historiogràfica i la filosòfico-política (acadèmica) del republicanisme no han estat ni estan aïllades i lliures d'influències mútues, pragmàticament podem anomenar a aquesta primera aproximació historiogràfica de la tradició republicana: “republicanisme històric”; i a la segona aproximació més filosòfico-política: “neorepublicanisme acadèmic”.

Cal tenir present que l'anomenat “neorepublicanisme acadèmic” neix i es desenvolupa en un context acadèmic on el “rawlsisme metodològic” era doctrina hegemònica, pel que acostuma a usar una refinada perspectiva formalista que sovint l'allunya de l'estudi empíric de les fonts socials i materials que històricament configuren els fenòmens socials i estructuren la realitat social. En altres paraules: “manca de quelcom que la seva pròpia naturalesa exigeix a totes llums, a saber: un estudi sistemàtic de les causes socials i històriques que, amb major freqüència [*i amb un major pes*] expliquen l'aparició de relacions de dominació” (Casassas, 2010: 167).

Tanmateix, aquest “neorepublicanisme acadèmic” també es va veure altament influït per la “teoria del pluralisme institucional”, de la qual van adoptar la tendència a veure les institucions i complexes institucionals com a meres col·leccions d'aquestes ubicades en un mateix nivell de rellevància i poder estructurals, és a dir: sense contemplar la dinàmica històrico-causal d'aquestes ni el desigual pes o poder estructurals que cada una d'aquestes institucions (o complex d'aquestes) té per configurar les societats<sup>52</sup>. Aquesta influència de la

---

<sup>51</sup> Extret de la primera frase del Manifest Comunista de Karl Marx i Friedrich Engels (1848), però afegint Amèrica, doncs és allà on inicialment es recuperà la tradició republicana a mitjans del segle XX.

<sup>52</sup> No tenen el mateix pes estructural per configurar una societat: la institució de la família monoparental a la “*male breadwinner*”, la institució de l'empresa capitalista, l'Estat liberal, un club de pòquer de barri, o la matança del porc dels pobles rurals.

“teoria del pluralisme institucional” és fa patent en el que es podria considerar una de les seves diferències més profundes amb la tradició del republicanisme històric: el descuit de la connexió essencial i necessària que el republicanisme històric fa entre llibertat i propietat.

Pel republicanisme històric (de Sòcrates a Jefferson i Robespierre) la connexió entre llibertat i propietat és essencial, fins al punt que, per aquest, la llibertat republicana deriva directament de la garantia d’una propietat que et concedeixi autonomia en la pròpia existència social i independència en la material, per tal que així no puguis ser interferit arbitràriament i, doncs, dominat.

Les pretensions formalistes del neorepublicanisme acadèmic el van portar a redefinir la llibertat republicana com a mera “no dominació”, això és: absència d’interferència arbitrària per part de tercers, ni tampoc possibilitat que aquesta interferència arbitrària es pugui dur a terme.

El problema aquí va ser descuidar un matís en la definició que resultava essencial per l’enteniment dels republicans històrics, a saber, es va descuidar l’últim punt característic (“c”) de la definició pròpia de la llibertat republicana expressada a la pàgina 14 del present treball: no tota dominació és políticament rellevant pels republicans històrics, ni tota dominació resultava igualment important –estructuralment– pel que fa a la configuració d’una societat. Cap republicà històric hagués considerat políticament pertinent la dominació psicològica o emocional, doncs entenien que la realitat social no s’estructurava essencialment en tal tipus de dominació, sinó en una d’arrel particular: en la dominació donada per causes socioeconòmiques i materials, més concretament, quan una persona no tenia “el dret a l’existència” garantit i, per tant, depenia d’altres persones per (sobre)viure. Però amb la excessivament formalista definició de la llibertat com a mera “absència de (tot tipus de) dominació”, el concepte de “dominació” s’estén més enllà de l’esfera socioeconòmica i material, tenint com a conseqüències analítiques i formals que tot tipus de dominació suposa un atac a la llibertat republicana, així: la mentida és dominació, la dependència emocional o psicològica d’un individu cap una altra persona és dominació, etc. Per tant, aquestes persones que són enganyades i que depenen emocionalment de tercers tampoc són lliures. I així ho expressa un neorepublicà acadèmic tant reconegut com Philip Pettit, qui ja el 1997, amb el seu influent *Republicanism: a theory of freedom and government*, va definir la llibertat com “absència de qualsevol tipus de control, exercit pels demés, que ens domini”<sup>53</sup>. I on al tractar la qüestió del “control” indica que:

El control no raonat –en el successiu em limitaré a parlar de “control”– tendeix a ser exercit per mitjà d’interferències. Aquestes tenen lloc quan els altres eliminen una opció o la reemplacen per una opció alternativa devaluada; o quan els altres redueixen la meua capacitat d’escollir racionalment, ja sigui explotant una debilitat meua o *induint a creences falses*.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> També Skinner (1998) i un més actual Pettit (2007) definiren la llibertat (republicana) d’aquesta manera.

<sup>54</sup> Pettit (2009: 185).

#### 4. Sobre el caràcter sociològicament substantiu del republicanisme (històric)

Queda clar, doncs, que la tradició republicana (neorepublicanisme acadèmic a part), lluny de ser una “teoria ideal” abstreta de tot anàlisi empíricament rigorós de la realitat social, és “una particular combinació d’una sociologia del conflicte i d’un anàlisi institucional històricament situat” (Laín, 2016: 45).

L’anàlisi del conflicte social parteix d’una anàlisi de classes que té la seva gènesi en el món antic clàssic del mediterrani, de la mà d’Aristòtil, i que connecta íntimament amb l’esquelet del món polític contemporani.

Més enllà del clàssic de la sociologia del conflicte, Karl Marx, James Madison, revolucionari americà i un dels fundadors del món polític contemporani, en el seu *Federalist* núm.: 10 (1787) feia un clar i concret exercici d’anàlisi del conflicte social a partir d’una anàlisi de classes del seu context:

Però la font més comú i duradora de faccions, ha estat la variada i desigual distribució de propietat. Aquells que tenen, i aquells que no tenen propietat sempre han format interessos distints en la societat. Aquells que són creditors i aquells que són deutors, cauen sota la mateixa distinció [...] [els diferents interessos materials] els divideixen en diferents classes, impulsades per diferents sentiments i visions.<sup>55</sup>

Però darrera d’aquest exercici analític concret de Madison, la tradició republicana sempre ha partit de la consideració prèvia de les característiques i dinàmiques institucionals i històriques determinants de la naturalesa dels interessos de les parts inherents al conflicte social.

Aquesta ontologia social pròpia de la tradició republicana, però, es troba present també en autors no estrictament o explícitament (auto)reconeguts com a republicans, així com també en alguns crítics de l’excessiva abstracció de la teoria econòmica neoclàssica. Exemples d’aquesta ontologia es poden trobar (en la línia expositiva de: Laín, 2014) en la concepció de Karl Polanyi respecte la relació entre societat i economia, segons la qual afirma la pluri-motivacionalitat de la naturalesa humana, així com el fet que no som mers àtoms que podem viure aïllats de tota interacció social amb els demás; al mateix temps, apunta a que la societat està escindida en classes segons una distribució de la propietat i unes relacions asimètriques de poder, etc.

En síntesi (i per acabar):

la vida social que descriu el republicanisme planteja uns fonaments ontològics ancorats [emmarcats] en una sociologia del conflicte, on la interacció social i l’equilibri de poders es troben històricament i institucionalment incardinades [o indexades]. D’aquesta perspectiva sociològica es desprèn la importància que per la tradició republicana ha tingut sempre l’entramat i disseny institucional d’acord al qual es forma la mateixa societat civil.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Agraïxo a David Guerrero (2017) per donar-me a conèixer aquesta cita concreta de Madison.

<sup>56</sup> Laín (2016: 50).

## CAPÍTOL II. RENDA BÀSICA: UNA DEFENSA CRÍTICA DES DEL REPUBLICANISME

### 5. Renda bàsica, drets i política econòmica i social

#### 5.1. Renda bàsica: una definició i una connexió amb la tradició democràtica del republicanisme

Un cop definit històricament i formalment el republicanisme, ara és el torn de la renda bàsica.

La renda bàsica és una mesura concreta de política econòmica (i social) que es defineix com segueix: és una assignació monetària de caràcter públic (pagada per l'estat, com un *dret de ciutadania*) a cada membre de ple dret o resident acreditat de la societat, de manera individual i incondicional<sup>57</sup>.

D'aquesta definició es desprenen els tres principis característics i essencials de tota renda bàsica: 1) individualitat (la reben els individus, no les famílies o altres unitats de convivència); 2) universalitat (la rep tot ciutadà o resident acreditat); i incondicionalitat (es rep amb independència de les condicions –del tipus que siguin– dels ciutadans)<sup>58</sup>.

Ara bé, respectant el marc d'aquestes característiques es poden elaborar diferents models de renda bàsica atenent tant al finançament d'aquesta, a la quantia de renda (bàsica) percebuda, com –indirectament– a l'encaix institucional en l'Estat del Benestar i en les polítiques socials i econòmiques d'un país.

Tanmateix, inicialment la proposta d'implantació d'una renda bàsica neix de manera clara i decisiva

“orientada no tant a prestar assistència curativa als qui surten més perjudicats del funcionament de l'estat actual de coses [per això ja estan el subsidis condicionats i les polítiques socioeconòmiques de caràcter assistencial], sinó, sobre tot, a *dotar de mitjans* a totes aquelles persones perquè puguin qüestionar tal estat de coses i construir unes altres condicions de vida, unes altres relacions socials” (Casassas i Raventós, 2011: 14).<sup>59</sup>

És per això que, des de l'esquerra política, la quantia d'una renda bàsica es proposa que equivalgui o sigui superior al llindar de la pobresa (o, en el seu defecte, al Salari Mínim Interprofesional), així com que es financi a través d'una redistribució de la renda dels ciutadans més rics a la resta de la societat<sup>60</sup> (Arcarons, Raventós i Torrens, 2017). Doncs, aquesta idea de “dotar de mitjans” a les persones per qüestionar el funcionament present del

<sup>57</sup> Seguint al definició que en fa la “Red Renda Bàsica” a la seva pàgina web: <http://www.redrendabasica.org/rb/que-es-la-rb/>

<sup>58</sup> La única condició al·legable és la de ser ciutadà legal o resident acreditat. I dita condició respon a raons tècniques, no normatives.

<sup>59</sup> Les cursives són meves.

<sup>60</sup> Tot i que la rebria tota la ciutadania, independentment de llur riquesa o qualsevol altre condició més enllà de ser ciutadà (o resident legal acreditat), només una part d'aquesta (una part de la societat) la pagaria, la financaria. En la proposta d'Arcarons, Raventós i Torrens (2017), aproximadament el 20% de la població sortiria “perdent” fiscalment d'aquesta redistribució, mentre que fiscalment sortiria guanyant el restant 80 % (aproximat) de la ciutadania. I aquesta és una proposta política clarament d'esquerres. Una de dretes respecte al finançament d'una renda bàsica implicaria que la pressió fiscal cauria en les classes mitjanes i baixes, mentre els més rics sortien guanyant fiscalment.

món social, construir altres condicions vitals i altres relacions socials entronca amb la tradició republicana des dels seus inicis històrics a l'Antic Món Mediterrani. I ho fa en tant que la proposta d'una renda bàsica de dites característiques implica “universalitzar la *propietat*”<sup>61</sup>, una *propietat* (la renda bàsica) tal que pretén garantir directament i efectivament l'existència socioeconòmica, material i autònoma de la totalitat de ciutadans, els quals la rebrien amb caràcter incondicional i individual, i, d'aquesta manera, pretén garantir positivament les “condicions materials de la llibertat” (Arcarons, Raventós i Torrens, 2017: 22). Així, la renda bàsica aspira a ser la guardiana directa de les condicions materials (que no simbòliques, jurídiques i/o institucionals –més enllà de la renda bàsica–) de la llibertat republicana en tant que garant polític-positiva del “dret a existir (material i socialment)” al que es referia Robespierre.

Doncs, tant per l'anàlisi implícit de les condicions materials de la llibertat republicana (“s’ha de garantir l’existència material i social autònoma si el que es vol és ser republicanament lliure”) com per les seves pretensions polític-ideològiques (“i s’ha de garantir dita llibertat a tota la població”: criteri d’universalitat), la proposta d’una renda bàsica d’aquestes característiques està íntimament connectada amb l’anàlisi social i les propostes polítiques de la *tradició democràtica* del republicanisme, però en cap cas amb la vessant oligàrquica o anti-democràtica<sup>62</sup>, precisament i concretament per llurs pretensions polítiques: la renda bàsica pretén estendre la llibertat republicana al conjunt de la ciutadania, no només a una (petita) part d’aquesta (com proposa la vessant oligàrquica de la tradició republicana).

## 5.2. Renda bàsica i encaix polític-institucional

Tanmateix, però, cal posar de manifest un rellevant matís per captar la qualitat emancipadora i el caràcter republicà-democràtic d’una renda bàsica amb les característiques esmentades fins ara: més enllà de la quantia i el finançament, la renda bàsica no pot garantir *per se* la llibertat republicana, doncs aquesta és “una mesura de política econòmica [i social], no tota una política econòmica [i social]” (Arcarons, Raventós i Torrens, 2018). És a dir, que la garantia de la llibertat republicana a la que aspira una renda bàsica “depèn de la naturalesa del context social i institucional en el que s’acomoda” (Casassas i Raventós, 2011: 105). Pel que, més enllà de tenir en compte els factors inherents a una renda bàsica (finançament i quantia<sup>63</sup>), també s’han de contemplar els relatius al context institucional: la resta de mesures socioeconòmiques del paquet de polítiques econòmiques i socials<sup>64</sup>, el context socioeconòmic –tipus de propietat dels béns de primera necessitat i preus en cas que aquests estiguin mercantilitzats, etc.–, les polítiques públiques (també la inversió pública en les indústries, així com regulacions de les inversions privades per tal de limitar republicanament l’aparició d’oligopolis als mercats), així com el tipus de règim i cobertura de protecció social de l’Estat del Benestar d’aquella societat, etc. I, en aquest context institucional, les prestacions públiques en espècie de serveis socials bàsics (sanitat, educació, habitatge, cures, etc.) són

<sup>61</sup> La renda bàsica com una proposta d’ “universalització de la propietat”, diuen els partidaris republicans de la mateixa (Casassas i Raventós, 2008).

<sup>62</sup> I molt menys amb el liberalisme polític (vegi’s, per exemple: Rallo, 2015) o qualsevol variant acadèmica que parteixi d’una definició de “llibertat” à la Hobbes. Tanmateix, un exemple d’interessant defensa de la renda bàsica des de cert liberalisme igualitarista es pot trobar en gran part de l’obra de Philippe Van Parijs.

<sup>63</sup> I indiscutiblement els trets característics i essencials d’aquesta: incondicionalitat, individualitat i universalitat.

<sup>64</sup> Una clara mesura republicana per evitar l’*imperium* i blindar de dominació socioeconòmica l’esfera pública seria la d’una renda màxima (Raventós, 2018), tal i com es tindrà l’ocasió d’argumentar cap al final d’aquest segon capítol.



igualment rellevants per la garantia efectiva de la llibertat republicana dels ciutadans, atès que aquestes també estan en íntima relació amb la garantia (pública)<sup>65</sup> d'una existència material socioeconòmicament autònoma.

A mode d'exemple o exercici il·lustratiu, posem per cas que rebem una renda bàsica d'una quantia igual al llindar de la pobresa del nostre país, però no existeix un sistema de sanitat pública. Suposem, també, que som una persona d'uns 60 anys amb problemes crònics i greus de salut, pel que requerim de fàrmacs, revisions i proves mèdiques de per vida. I com no tenim garantits públicament l'accés a aquests béns i serveis mèdics, ens veiem obligats a buscar-los al mercat. I un cop hi fiquem el cap: sorpresa! Els medicaments i/o les proves mèdiques que necessitem per mantenir-nos amb vida tenen un preu major del que la renda bàsica que individualment rebem ens permet pagar (preu molt probablement derivat –en una molt bona part– d'una explotació monopolística d'alguns d'aquests medicaments a través del sistema de patents), i/o bé, les assegurances mèdiques privades que ens permetrien cobrir aquestes despeses ens costarien un elevadíssim preu derivat de la nostra edat i condició de salut, doncs requerim varies proves mèdiques anuals –no massa barates–, sumats als medicaments diaris que necessitem de per vida, així com una major probabilitat de complicacions mèdiques i augment dels costos derivats de tals complicacions (més medicaments, visites mèdiques, ingressos hospitalaris, analítiques, etc.).

D'aquesta manera, la teva salut i la teva vida depenen literalment de les dinàmiques mercantils dels mercats. I el mateix es podria argumentar per la garantia pública a l'habitatge digne, els serveis de cures, etc.

Així mateix, més enllà de la garantia pública de prestacions bàsiques en espècie també es requereix un control i regulació públic-estatal de determinats mercats estratègics per garantir l'existència material (*socialment indexada*) dels ciutadans: regulació política i pública dels mercats per tal d'evitar bombolles especulatives sobre els habitatges i el lloguer dels mateixos, així com de l'aigua, l'energia, els aliments, etc., i evitar la inflació (fictícia o monopolística) d'uns preus desproporcionadament elevats en relació amb la quantia d'una renda bàsica. Doncs en un món on les persones rebessin públicament una renda bàsica com la descrita fins aquí, però on el context socioeconòmic fos tal (inflació, monopolis mercantils, especulació amb béns de primera necessitat, etc.) que amb aquesta renda bàsica percebuda no es pogués pagar la compra o lloguer d'un habitatge perquè els preus excedeixen de lluny els ingressos mensuals que representa dita renda bàsica, o bé no es pogués pagar amb aquesta renda bàsica una alimentació adequada, aigua, o els recursos energètics per portar una vida socio-materialment digna, o una barreja de tots aquests factors, llavors –deia–, en cas que la renda bàsica no permetés fer front a tal context institucional-mercantil, aquesta deixaria de ser efectiva o útil respecte al propòsit republicà pel que es concep: garantir una *propietat* suficient per existir materialment i socialment de manera autònoma; garantir els recursos o les condicions materials de la llibertat (republicana); o com es prefereixi expressar.

En paraules de Casassas i Raventós (2018): “I que no càpiga el menor dubte: nosaltres entenem la renda bàsica com un dispositiu que no pot sinó anar de la mà del paquet de mesures –sanitat, educació, cures, habitatge, aigua i energia, etc.– més robust possible”.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> I recordar aquí que –idealment– la república no és quelcom aliè als seus ciutadans, sinó que aquests disposen dels mecanismes institucionals per l'establiment d'una vertadera relació fiduciària entre els representants polítics i els ciutadans.

Al mateix temps, tots aquests serveis socials i polítiques econòmiques concretes (com la renda bàsica, però no només: també tot aquest context institucional esmentat fins ara, i més enllà<sup>67</sup>) han d'estar constituïts en un *cos de drets* que garanteixin jurídica i formalment aquest “dret a existir (social i materialment)” de la següent manera:

“[el cos de drets ha de ser] un mecanisme la orientació del qual no és en cap cas curativa, sinó que entra en funcionament *ex-ante*, a l'inici de la interacció social, com un conjunt de dispositius que acompanyen en tot moment als individus en el seu caminar pel sí de la vida social”<sup>68</sup>.

En resum: la llibertat republicana s'ha de a) garantir jurídicament i formalment, concretada en un cos de drets constitutius, al mateix temps que b) també s'ha de garantir positivament i efectivament aquesta a través de polítiques públiques, socials i econòmiques emmarcades en les institucions d'un Estat del Benestar robust, així com a través d'una renda bàsica que *pugui* garantir efectivament aquest espai d'existència material autònoma en el marc d'un context social concret (tenint en compte els preus dels béns de primera necessitat, el context polític-institucional i les característiques de l'Estat del Benestar).

## 6. Espais de dominació material, renda bàsica i llibertat republicana

### 6.1. La configuració històrico-causal i política dels espais institucionals de dominació material en l'època moderna

“La lluita democràtica-fraternal per la civilització de l'àmbit de vigència de la *loi de famille* –l'*oikos*, el *domus*– es va trobar amb una nova realitat quan el desenvolupament del capitalisme industrial va escindir irreversiblement les funcions productiva i reproductiva d'aquest àmbit [privat], tradicionalment unit, i va separar la institució (productiva) de l'empresa capitalista i la institució (reproductiva) de la llar familiar modernes.”<sup>69</sup>

No per menys, moltes feministes van criticar el socialisme polític (que naixia de la mà del procés d' “acumulació originària” del capitalisme) per concentrar-se amb pràctica exclusivitat en la dominació dins l'empresa capitalista, i desatendre en les seves demandes, aspiracions i lluites polítiques l'altra institució de la dimensió privada on tenia lloc la dominació subcívica de la dona: la llar familiar.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> Citat per Daniel Raventós, un dels autors de la cita, en el seu article conjunt amb Jordi Arcarons i Lluís Torrens (2018), de la següent manera (paraules prèvies a la mencionada cita): “Lo explicamos también en el epílogo al libro de Guy Standing que saldrá a la calle en las próximas semanas que uno de nosotros ha escrito junto a David Casassas”

<sup>67</sup> Com seria el cas, junt amb la renda bàsica, d'una “renda màxima”: un llinar o límit d'acumulació de poder econòmic dels individus o organitzacions privades per tal de fer efectiu institucionalment el punt “e)” de la definició de la llibertat republicana de Bertomeu i Domènech (2006): “La república d' X està obligada a interferir en l'àmbit d'existència social privada d' X si aquest àmbit privat capacita a X per disputar amb possibilitats d'èxit a la república el dret d'aquesta a definir el bé públic. És a dir, la república ha de garantir a tota la ciutadania la llibertat republicana. Una idea definida molt acertadament per Franklin D. Roosevelt a l'afirmar que: “la primera veritat és que la llibertat d'una democràcia no està fora de perill si la gent tolera el creixement del poder en mans privades fins el punt de que es converteix en quelcom més fort que el propi estat democràtic” (Casassas i Raventós, 2011: 9)

<sup>68</sup> Casassas i Raventós (2011: 113-4).

<sup>69</sup> Cita estreta de la nota a peu de pàgina número 15 de la pàgina 21 de Domènech (2004).

<sup>70</sup> Unes demandes íntima i històricament lligades a la metàfora de la “fraternitat”.

Aquesta esmentada “escissió irreversible” de les funcions productiva i reproductiva dins de la dimensió privada<sup>71</sup> va ser necessària per la configuració del naixent capitalisme industrial, i va estar recolzada en la institució de la família nuclear moderna<sup>72</sup> del tipus “*male breadwinner*” que encara coneixem de primera mà a dia d’avui, i que és hereva institucional de la *família agnàtica* (del *oikos*, de la *domus*), de la qual va heretar molts dels estigmes d’opressió, arbitrarietat i despotisme patriarcal del *pater familias* de l’antiga *loi de famille*<sup>73</sup> (Bertomeu i Domènech, 2007).

I la institució d’aquesta família nuclear moderna, sota un model de “*male breadwinner*” va operar (de manera molt sintètica) de la següent manera: sense una persona (en aquest cas es va relegar normativament a la dona) que s’encarregués de cuidar a l’home (la força de treball mercantilitzada forçosament) que treballava a la fàbrica de sol a sol per aportar diners per mantenir a la família (tot i que també treballaven fills i filles, i les mateixes dones, però rebien un salari inferior<sup>74</sup>), ja fos, mantenint l’espai físic de la llar en les majors condicions de salubritat possibles, comprant els aliments, cuinant-los, rentant-li la roba, i cuidant-lo també de manera afectiva, psicològica o emocional, etc. (treball domèstic i de cures o reproductiu), l’home –deia–, en tant que força de treball (capital), sense aquest treball domèstic realitzat exclusivament per la dona a l’acabar el dia, no podria anar al dia següent a treballar a la fàbrica, o, en tot cas, aniria però no seria tant productiu (sinó, dóna-li uns dies en aquesta situació on el treball domèstic i de cures l’hagués de realitzar tot ell, i acabarà morint-se d’insalubritat, desnutrició o, en altre cas, esdevindrà psicològicament malalt). En definitiva: les dones van jugar un paper clau en l’adveniment, funcionament i desenvolupament del capitalisme industrial i fins a dia d’avui, a saber: tenien assignada la funció de reproducció del capital (reproducció de la força de treball per tal que aquesta pogués continuar anant a treballar a la fàbrica dia rere dia i amb una productivitat –més o menys– constant i estable).<sup>75</sup>

Arran del mateix procés d’ “acumulació (per desposseïció) originària o primitiva”<sup>76</sup> en el que es va desposseir intencionalment i normativament als camperols dels seus *commons* (béns comuns, de *propietat* comunal) que representaven el seu espai d’existència social i material autònoma, independent, es va forçar econòmicament i materialment a aquests desposseïts a migrar a les àrees urbanes on serien rebuts per les fàbriques amb les portes obertes (fins que tots els llocs de treball fossin ocupats, doncs llavors es tancarien les portes i s’obririen esporàdicament, a compta gotes). I aquesta eliminació dels *commons*, de la *propietat* (republicanament entesa), dels mitjans d’existència material autònoma dels camperols i les classes baixes, va implicar d’immediat l’establiment d’una relació de dependència respecte dels capitalistes, els propietaris de les fàbriques i empreses, doncs només a través d’aquests

<sup>71</sup> S’entén aquí –republicanament– la llar familiar o àmbit domèstic, per una banda, i l’empresa capitalista o el lloc de treball, per l’altra, com a subdivisions o subdimensions d’una mateixa dimensió o esfera bicèfala: la privada.

<sup>72</sup> Pare, mare i fill(s) com a nucli familiar que conviu en un mateix espai o llar familiar.

<sup>73</sup> “Família”, del llatí *famuli*, que significava “serfs”, “esclaus”.

<sup>74</sup> És fals afirmar que la dona no va participar en el mercat de treball en la història inicial del capitalisme, perquè aquest estava reservat exclusivament per homes. I ho és en base als registres estadístics i altres documents existents des del segle XIX sobre la notable participació de les dones de classe obrera com a força laboral, especialment en la indústria tèxtil, la manufactura a petita escala, el comerç, el servei domèstic a les famílies de classe alta, i d’altres tipus de serveis (Tilly i Scott, 1978; Casassas i Raventós, 2011: 93). Tanmateix, “on treballaven [assalariadament] les dones i què feien no va ser resultat de certs processos industrials ineluctables, sinó, al menys en part, de càlculs relatius al cost de la força de treball. [...] La introducció de les dones significava que els qui les contractaven havien decidit estalviar costos de força de treball” (Scott, 1993: 422). Cita extreta de Casassas i Raventós (2011: 94).

<sup>75</sup> Per un anàlisi marxista detallat d’aquest procés i de la funció de les dones en l’engranatge de reproducció de capital, vegi’s: Federici (2013), especialment els capítols 3 i 9.

<sup>76</sup> Procés històric-causal exhaustiva i profundament analitzat i descrit en el capítol XXIV del primer llibre del Capital de Marx en el cas d’Anglaterra. També és molt recomanable complementar-lo amb una visió més holística o global del fenomen, amb incisió en l’imperialisme i el colonialisme com a elements clau per la seva comprensió. Per aquesta última visió: Harvey (2003), especialment les pàgines 111-140.

podien subsistir i mantenir-se amb vida. I aquesta condició de dependents del treball assalariat del naixent proletariat era la que implicava que l'espai de treball o, més generalment, els mercats de treball, s'erigissin com a institucions o espais institucionals de dominació en aquest àmbit de la dimensió privada (connectat amb la situació de la dona a la llar familiar).

Tanmateix, aquesta situació de dominació dels individus en els mercats i espais de treball arran del procés d' "acumulació (per desposseïció) originari o primitiu" va anar acompanyada d'un desarrelament, un des-*embeddedness* de l'economia (entesa de manera substantiva en tant que entramat de relacions d'intercanvi de l'individu amb la naturalesa i la resta de la societat, que li permet i proporciona els mitjans per satisfer llurs necessitats materials<sup>77</sup>) de la resta de la societat. O, en altres paraules potser més esclaridores: d'una pèrdua immediata de sobirania ciutadana o popular sobre l'activitat econòmica (Riutort, 2016: 71) tant bon punt com els nobles i poderosos terratinents, emparats pel vist i plau del poder jurídic i polític de la monarquia, van confiscar les terres que eren de propietat comunal a tots els camperols i que els hi donava cert control popular sobre l'activitat econòmica derivada d'aquests *commons*, i els van desposseir d'aquests mentre se'ls apropiaven els primers sota un règim de propietat privada entesa des del paradigma liberal com (seguint la famosa definició de William Blackstone, jurista britànic del segle XVIII que va ser jutge del tribunal de la *common law* –i més tard també diputat en la Càmera dels Comuns): "[...] aquell domini exclusiu i despòtic que cada home exerceix sobre les coses externes del món, excloent per complet a qualsevol altre individu de l'univers"<sup>78</sup>.

D'aquesta manera l'activitat econòmica a les zones rurals va deixar d'estar en mans del control democràtic popular dels camperols que habitaven els *commons*, per estar en les mans del control despòtic, exclusiu i excloent d'uns pocs terratinents. I de la mateixa manera, a les zones urbanes les fàbriques representaven un espai d'igual despotisme del capitalista cap als treballadors, doncs el fet de dependre materialment del primer (atès que no tenien cap altra manera de guanyar-se la vida: ni a la ciutat, ni al camp, on tot estava regulat sota un règim liberal de propietat privada acumulada en poques mans) ubicava als segons en una situació de vulnerabilitat per ser interferits arbitràriament pels capitalistes, és a dir: en una relació de dominació per raons o causes de dependència socioeconòmica i material. I aquesta situació de dependència material i, doncs, dominació, implicava que els treballadors assalariats (tant a la ciutat com al camp) no tenien gairebé cap tipus de poder de negociació pel que fa al control de l'activitat econòmica en la qual participaven, ja que un "exèrcit industrial de reserva" (de treballadors desocupats buscant ferventment treball assalariat per poder sobreviure) exercia una pressió tal que, degudes les tasques laborals poc qualificades que es requerien, el gruix de treballadors assalariats de la fàbrica podia ser substituït per d'altres sense afectar a l'activitat econòmica d'aquesta. I en aquestes condicions estructurals, dins l'empresa capitalista el poder de negociació dels materialment dependents era pràcticament nul.

Per altra banda, amb aquesta situació bicèfala de dominació en l'àmbit privat (dominació doble en el cas de les dones obreres que participaven també en el mercat de treball), la participació cívica i política de la gran majoria de la població (del gruix de la classe obrera) es veia constreta fins al punt de només expressar-se en cas de necessitat material vital o urgent a través de formes de protesta socio-laboral com l'acció directa o les manifestacions. Pel que es trobaven en una situació similar a la del *dêmos* grec abans de la revolució efàtica i les reformes de Pericles iniciades el 461 a.n.e.: no tenien garantides les condicions materials de la llibertat republicana que els possibilitarien fàcticament una major participació en la dimensió

---

<sup>77</sup> Polanyi (2014: 187-214)

<sup>78</sup> Blackstone, W. (1897[1765]). Cita descoberta gràcies a Arcarons, Raventós i Torrens (2017: 22).

cívica o pública (una possibilitat que era inexistent en una situació de dominació i interferència arbitrària constant a la classe obrera, tant a la llar com al lloc de treball –la fàbrica–).

Tenint en compte que “el mercat o, més bé, l’empresa capitalista, de la mateixa manera que la família, són àmbits privats que determinen causalment la configuració i dinàmica (productiva i reproductiva) d’un sencer règim econòmic social” (Bertomeu i Domènech, 2007), com s’ha pogut veure amb el procés d’acumulació originària, i havent vist com l’esfera privada s’escindeix en dues subdimensions (la llar i l’empresa o lloc de treball) caracteritzades per unes clares relacions de dependència socioeconòmica (de l’home de la llar i/o dels mercats de treball o els ocupadors) i, doncs, dominació, no resulta desactualitzada la divisió organitzativa del món social pròpia de l’ontologia republicana, a saber: aquella que contempla el món social dividit per una dimensió cívica o pública i una altra privada (subdividida en dues: l’esfera domèstica-reproductiva i l’esfera on té lloc el treball productiu), i on les relacions de dominació poden tenir lloc en qualsevol d’aquestes dimensions interconnectades.

Per tant, en el que segueix s’analitzaran els efectes en la dimensió cívico-política i privada (tant en la llar com l’empresa capitalista) d’un model de renda bàsica de caràcter republicà-democràtic i emancipador, com el proposat per Arcarons, Raventós i Torrens (2017), en un context de fort Estat del Benestar tant a nivell institucional i de polítiques públiques, com de regulació pública-política de determinats mercats dels quals pot arribar a dependre l’existència material (socialment indexada) dels individus tot i rebent una renda bàsica de dites característiques.

Per acabar de corroborar la pertinença de les següents pàgines, en paraules de Camila Vollenweider: “la renda bàsica, donat el seu format universal i incondicional [i individual], constitueix una de les poques mesures que tenen la inestimable avantatge d’afectar, tant en el pla mercantil com en el domèstic, el principal fonament de les inequitats de gènere i de classe que es donen sota el capitalisme: la desigual distribució del treball reproductiu com conseqüència a la desigual distribució dels mitjans materials de subsistència”<sup>79</sup>

## 6.2. La dimensió privada (1): la llar familiar

La progressiva eliminació de l’organització social en estaments de les societats amb el desenvolupament del sistema productiu i socioeconòmic capitalista, i la consolidació del programa liberal doctrinari a inicis del segle XIX, va implicar la possibilitat legal-formal de *mobilitat social (ascendent)* per a les classes socials que fins aquell moment havien estat recloses als estaments més baixos de la societat. Però les probabilitats empíricament reals d’aquest ascens social per part de les classes baixes eren ínfimes, i els nous “ciutadans” ho sabien, així com també eren conscients les classes altes i dirigents. Pel que davant aquesta “qüestió social”, que emergeix en un context social i històric de pobresa i desprotecció social pública generalitzada i absoluta davant la situació constant d’interferència arbitrària en les vides dels treballadors assalariats (ja no parlem ni dels “plans de vida” un cop es té assegurat material, institucional i simbòlicament el “dret a l’existència”), les autoritats estatals europees, per por a revolucions socials d’efectes profunds i estructurals (de la mà de les demandes i els

---

<sup>79</sup> Casassas i Raventós (2011: 15)

moviments sindicals i socialistes), així com per garantir la continuïtat en la (re)producció del capital(isme), van instituir els denominats “Estats Socials”: l’embrió de l’Estat del Benestar tal i com el coneixem actualment, i que inicialment es fomentava en polítiques socials bàsiques (de manteniment d’unes mínimes condicions vitals dels individus per tal que poguessin seguir anant a la fàbrica al dia següent a treballar), de caràcter assistencial i lligades (o condicionades) a la participació en el mercat de treball<sup>80</sup>.

I la condicionalitat d’aquests serveis socials a la participació en el mercat de treball va implicar alhora una segona condicionalitat des d’una perspectiva de gènere, concretament derivada d’una organització patriarcal institucionalitzada en una família nuclear del tipus “*male breadwinner*”, a saber: atès que en la seva gran majoria eren els homes els qui treballaven assalariadament al mercat de treball, i en major mesura de temps que les dones (doncs aquestes s’encarregaven amb exclusivitat del treball domèstic i de cures), els primers eren els titulars als qui anaven dirigits els serveis socials, depenent la resta de la família (dona inclosa) de l’home per rebre indirectament els serveis socials *cum permissum* del *pater familias*.

I aquesta “qüestió social” va reaparèixer després de la Segona Guerra Mundial, moment en el qual va tenir lloc, a la major part del continent europeu i a Amèrica del Nord, un pacte social no escrit directament però sí indirectament a través de contínues demostracions de compliment del pacte per part d’ambdues parts. Es tractava d’un pacte establert entre les classes baixes i les classes altes, i que suposava per les primeres abandonar les demandes socialistes de meitat de segle XIX referides al control democràtic de la producció (al menys, a curt termini; a llarg termini tothom podia “somiar truites” sense opcions reals d’assolir dits somnis si no actuava primer a curt termini en la direcció desitjada), sempre i quan les classes altes garantissin a la resta: plena ocupació, condicions laborals dignes, un paper institucional i legal dels sindicats i serveis i protecció socials de caràcter públic (estatal).

D’aquest pacte neix, en un context de Guerra Freda i d’inici del Pla Global (Varoufakis, 2013) gestat a Bretton Woods el 1944, el que Jessop denominarà “Estat Nacional de Benestar Keynesià” i dels quals encara avui dia, després del contraatac neoliberal de l’últim quart del segle passat i de la posterior crisi dels Estats del Benestar derivats de tal atac, podem trobar alguns vestigis en els actuals models d’Estat del Benestar. En especial i essencial: es segueix mantenint la condicionalitat d’aquests serveis i protecció socials estatals a la participació en els mercats de treball (més o menys lliures, en sentit *smithià*<sup>81</sup>, no pas [neo]liberal), entre d’altres condicions. I aquest sistema de protecció i serveis socials públics exclou de la recepció directa d’aquests a les dones, a les qui seguint un model de família nuclear “*male breadwinner*” se les continua considerant econòmicament dependents de l’home, doncs en molts casos és així completament, però n’hi ha d’altres casos en els que la dona treballa a temps parcial en el mercat de treball (generalment sota condicions precàries) alhora que també ho fa (normalment, però, aquest sí a “temps complet”<sup>82</sup>) a la llar familiar, en quant al treball

---

<sup>80</sup> Prengui’s l’Estat Social de Bismarck (1882-1890) com l’exemple europeu paradigmàtic d’aquesta actuació estatal. Tanmateix, també es van donar experiències on es va atendre aquesta desprotecció social des de la comunitat, com va succeir amb la Comuna de París (1871), a França.

<sup>81</sup> Veure: Baker (2009).

<sup>82</sup> Poso “temps complet” entre cometes atès que el treball domèstic, al no estar regulat legalment, es caracteritza per tenir uns horaris de treball que varien d’un cas a un altre, però que en tot cas no són de fàcil equiparació a la jornada completa o al “treball a temps complet” de 8h (pràcticament) seguides, contínues, de treball assalariat. El treball domèstic no té perquè necessàriament implicar treballar 8h seguides, sinó probablement més hores, i de manera més discontinua, amb descansos (si hi ha) i ritmes de treball variants. I, per altra banda, tot i que s’està donant una tímida democratització del repartiment a la llar d’aquest treball domèstic i de cures, un pes molt gran encara recau sobre les espatlles de les dones, doncs, inclús en els casos

domèstic i de cures. D'aquesta manera, la dona està doblement dominada, ja que es troba en una situació de dependència socioeconòmica i material respecte a: l'home, a la llar familiar (doncs el treball domèstic i de cures no estan remunerats i moltes dones depenen –en bona part– dels ingressos de l'home), i l'ocupador, en el lloc de treball assalariat (en especial les dones que no depenen dels ingressos de l'home –com és el cas paradigmàtic actual de les dones amb famílies monoparentals– o que en depenen parcialment, però que també es veuen forçades a treballar al mercat de treball).

Davant aquesta situació, una renda bàsica (amb unes característiques inherents, i en un context polític-institucional emancipador com els descrits a l'inici d'aquesta segon capítol del present treball) permetria garantir a totes les dones la seva existència material i l'autonomia socioeconòmica. En altres paraules: els hi garantiria majors quotes de llibertat republicana, atès que deixarien de ser dependents dels seus companys masculins a la llar i/o dels seus ocupadors en els mercats de treball. I aquesta garantia de la llibertat republicana de les dones tindria efectes relatius a les famílies i les llars familiars:

- a) Al ser universal individual i incondicional, una renda bàsica dona una contundent i eficaç resposta *flexible* als canvis actuals en els modes de convivència (en especial les famílies monoparentals en auge, marcadament feminitzades), doncs apoderaria<sup>83</sup> materialment a les dones (i també als homes: a tots els ciutadans) per organitzar-se familiarment de tantes maneres com es volgués o es pogués. I, al mateix temps, implica un qüestionament empíric de l'estereotipat model familiar “*male breadwinner*” i un reconeixement al fet que la institució de la família ha estat constituïda i configurada políticament seguint les dinàmiques històriques-causals esmentades a l'inici d'aquest segon capítol<sup>84</sup> (Casassas i Raventós, 2011: 225).
- b) Al ser individual, una renda bàsica permetria substituir aquells subsidis condicionats que tenen per unitat d'assignació la llar o la família. I això és republicanismament rellevant atès que normalment són els caps de família (homes, en la seva majoria) qui perceben i/o administren tals subsidis, privant a les dones del control i/o accés a tals ingressos, les quals al estar en situació de dependència material respecte els homes (i doncs, dominació material), tenen entre poc i nul poder de negociació respecte la gestió d'aquests subsidis i qualsevol aspecte relatiu a l'àmbit familiar.
- c) La independència socioeconòmica que implica una renda bàsica té la potencialitat de ser emprada com a eina de “contra-poder” respecte les relacions de dominació per raó de gènere (fonamentades materialment en una relació de dependència socioeconòmica de la dona respecte l'home) que es donen i s'expressen de diverses maneres (tota sort de violències, agressions, controls o amenaces masclistes, entre d'altres) dins la llar familiar. Així, una renda bàsica d'aquestes característiques pot fer augmentar el poder de negociació de les dones dins la llar, doncs un cop l'opció de la sortida de la llar i la família és empíricament practicable, la “veu” de la dona deixa de ser una opció

---

en que aquests treballs els realitzen directament altres membres familiars, aquesta delegació de dites tasques està gestionada per la dona de la família i/o llar (“*management* familiar”)

<sup>83</sup> S'entén per “apoderament” aquí el “procés pel que una persona o grup social desenvolupa i reforça les capacitats personals a fi de participar activament en la presa de decisions sobre la pròpia vida i la de la comunitat en termes econòmics, polítics i/o socials” (Casassas i Raventós, 2011, nota a peu de pàgina número 11 de la pàgina 231).

<sup>84</sup> Al mateix temps, una renda bàsica implicaria l'alliberament de les cadenes materials de dependència socioeconòmica del treball assalariat dels homes com a única font d'ingressos, i, d'aquesta manera, els hi permetria sortir parcial (reduint la jornada) o completament del mercat de treball i dedicar-se a altres activitats i treballs humans no necessàriament remunerades, ja sigui la pintura, el treball de cures, domèstic o reproductiu (per posar uns exemples).

residual i poc efectiva emprada per qui no té l'opció real de sortida, i passa a ser una opció de més poder amb la que veritablement fer-se escoltar.

De totes maneres, renda bàsica no acabaria necessàriament (a curt o llarg termini) amb “tot un espectre cultural i ideològic d'estereotips de gènere”, amb tot el gruix d'una cultura patriarcal i masclista. Pel que també es requereixen polítiques públiques orientades a aquest fi, en especial dins els àmbits del sistema educatiu i els mitjans de comunicació (Casassas i Raventós, 2011).

Dit el qual, però, la proposta d'una renda bàsica ha fet emergir en el debat feminista la distinció entre dues principals opinions o perspectives confrontades al respecte (Casassas i Raventós, 2011):

- 1) La primera està d'acord amb el potencial emancipador (material i econòmicament) d'una renda bàsica vers la dona.
- 2) La segona expressa el temor a que la introducció d'una renda bàsica pugui desincentivar a les dones a entrar als mercats de treball i les acabi tancant definitivament a la llar<sup>85</sup>, aguditzant, així, el model patriarcal capitalista.

Però també una tercera, que pot (o no) derivar de l'anterior perspectiva, i que:

- 3) Expressa el temor a que el treball domèstic i de cures no sigui visibilitzat ni reconegut socialment amb una renda bàsica. I que, per a tals fins (visibilització i reconeixença social) seria més efectiva una remuneració directa d'aquest treball.

Sobre la primera perspectiva ja s'han fet els comentaris pertinents a l'explicar inicialment els potencials efectes que tindria per la dona i la institució de la família una renda bàsica garant de la llibertat republicana (en un context institucional dissenyat també per garantir fàcticament dita llibertat). Però no s'han fet sobre la segona ni la tercera perspectiva. Així que, començarem per aquesta segona:

- a) Aquesta segona perspectiva ignora o passa per alt el fet que la llar no és l'únic àmbit en el qual es dona el *dominium*. En els mercats de treball on es pretén incentivar a les dones a entrar també es donen relacions de dominació. Pel que s'hauria d'argumentar per què i en quina mesura estar dominada en 2 àmbits diferents és millor que renunciar –inicialment– a la dominació d'un d'ells (a l'àmbit domèstic o familiar de la llar). Així com que (com es veurà més endavant) una renda bàsica implicaria una millora de les condicions laborals dels treballadors assalariats, pel que els incentius a entrar a treballar als mercats de treball no s'eliminarien, sinó que canviarien: es passarien d'uns incentius propis d'una activitat merament instrumental (per necessitat material:

---

<sup>85</sup> “Pronosticar un *retorn* a la domesticitat en estampida eludeix el fet de que ni el treball reproductiu ni el remunerat tenen el mateix significat per tot el col·lectiu de dones [que dista de ser homogeni]” (Casassas i Raventós, 2011: 97). Les cursives són pròpies. No totes les dones estan en els mercats de treball –exclusivament– pels diners, doncs n'hi ha que també ho estan per certa satisfacció laboral. De fet, en una enquesta d'opinió realitzada a Catalunya el 2015 sobre diferents aspectes relacionats amb una renda bàsica es va obtenir el següent: de les persones que tenen una ocupació, contesten que la deixarien un 3,1% dels homes i un 1,2% de les dones (<http://www.redrendabasica.org/rb/nueva-encuesta-una-mayoria-social-catalana-por-la-renda-basica-la-poblacion-catalana-no-dejaria-de-trabajar-con-una-renda-basica/>). I, per altra banda, la idea segons la qual “la dona tornaria a la llar” descuida que la dona mai ha sortit de la llar, i que, en tot cas (en els casos de les dones que també treballen –normalment a temps parcial–) han sortit però parcialment, doncs encara segueixen sent elles les qui s'ocupen majoritàriament del treball domèstic i de cures, ja sigui de manera directa o per la via del *management* familiar.



el treball assalariat com a mitjà per obtenir ingressos), als incentius més pròxims als d'una activitat autotèlica (on el treball és un fi en si mateix, i no pas un mitjà per un altre fi), si així es desitja.

- b) La suposició segons la qual les dones (en tota la seva diversitat i heterogeneïtat interna), desincentivades per entrar a un mercat de treball precari, amb una renda bàsica, decidiran o optaran per quedar-se a casa a “temps complet”, no té en compte que, en el cas de viure en parella en una mateixa llar, l'altra persona (suposem que és un home per tal de partir del model estereotipat de “*male breadwinner*”) també rebria una renda bàsica d'igual quantia i, doncs, ambdós estarien en igualtat de condicions (materials) per optar per no participar en els mercats de treball, així com per negociar conjuntament l'organització de la resta de treballs (de cures, domèstic o voluntari). És a dir, s'abstreu del problema: *i*) el flux d'informació (la comunicació)<sup>86</sup> entre l'home i la dona, *ii*) així com que d'aquest flux se'n deriva la possibilitat de negociar en tant que “republicanament lliures i iguals” l'organització i repartiment del temps i dels treballs. I és una condició entre (materialment) iguals, doncs ambdues parts tenen “veu” per dir i ser escoltats amb consideració, ja que ambdós tenen la possibilitat de “sortida” d'aquella relació si així ho desitgen: no s'hi toparan amb cap impediment material o socioeconòmic.
- c) I també ignora que empíricament hi hagi dones que davant la disjuntiva prefereixin no entrar als mercats de treball i: o bé ocupar-se elles perquè així ho desitgen (no hi hauria res normativament incongruent amb el republicanisme en tant en quant dita elecció tingui lloc en una situació de llibertat republicana on sempre pots decidir no fer-ho, en un futur, sense majors costos), o bé ocupar-se parcialment perquè, com s'ha apuntat prèviament, han pactat amb l'altra persona (o persones) una determinada divisió del treball domèstic i/o de cures. I respecte la formació d'aquests desitjos o preferències: el republicanisme no s'hi oposa mentre aquests desitjos o preferències hagin estat formats en condicions de llibertat (republicana). I, en tot cas, com ja s'ha indicat anteriorment: una renda bàsica no està pensada perquè causi un canvi cultural tal que modifiqui dites preferències o desitjos de les dones (tot i que si que hi pot influir en tant que garanteix unes condicions materials “dignes” per a la formació d'aquestes preferències), però, com ja s'ha apuntat abans: per modificar una cultura fan falta més ingredients a part de la renda bàsica (educació pública de veritable qualitat, un paper actiu dels mitjans de comunicació, així com també de la societat civil, etc.).

I respecte a la tercera perspectiva relacionada amb la valoració social i visibilització del treball domèstic i de cures:

- a) La remuneració a través d'un mercat d'una activitat humana (com en aquest cas és el treball domèstic i de cures) no atorga necessàriament valoració social al treballador, ni tan sols “estatus de treball formal” (vegi's com a exemple clar el de les dones que treballen de manera remunerada en els mercats de treball domèstic i de cures)<sup>87</sup>. Al mateix temps, la remuneració específica del treball de cures i domèstic, ja sigui a través dels mercats o des de l'estat, corre el risc de reforçar la divisió sexual del treball

---

<sup>86</sup> Abstracció idèntica a la que fa Garret Hardin en un àmbit de propietat comunal, en la *Tragedy of the commons* (1968).

<sup>87</sup> Per un profund anàlisi i reflexió des d'una perspectiva feminista del treball domèstic remunerat en el mercat de treball, vegi's el capítol de Camila Vollenweider en Casassas i Raventós (2011: 81-102), especialment les pàgines 83-90.

(McLean i McKay, 2015). D'altra banda, una renda bàsica, al garantir la independència o autonomia socioeconòmica o material (també) de les dones i, doncs, augmentar el seu poder de negociació dins la llar, permetria la negociació del repartiment d'aquest treball domèstic i de cures entre l'home i la dona de la llar en majors condicions d'igualtat material (i llibertat republicana), pel que: 1) al –molt probablement– no recaure tot aquest treball sobre les espatlles de la dona, l'efecte “anti-rei Mides”<sup>88</sup> perdria importància sobre aquest; i 2) dita negociació dotaria d'importància social aquest treball, doncs al tenir la dona l'opció viable de la “sortida” de la relació, en cas d'exercir-la com a tal (de forma temporal o permanent), l'home experimentaria en les seves carns la importància d'aquests treballs per al manteniment de la vida: de la seva vida i la de la resta de la seva família en la llar.

En definitiva, en paraules de Camila Vollenweider (Casassas i Raventós, 2011: 97):

“[...] la renda bàsica té un enorme potencial per soscavar (tot i que no eliminar) les condicions materials de la dominació tant en l'àmbit mercantil com en el domèstic, esferes la intrínseca connexió i mutu condicionament de les quals sustenten les inequitats de gènere en el sistema capitalista”.

O, al dir de la veterana feminista Carole Pateman (2006: 115): “una renda bàsica és important pel feminisme i la democratització precisament perquè està pagada no a les llars, sinó als individus com a ciutadans”.

### 6.3. La dimensió privada (2): el lloc de treball assalariat

Atenent a la situació socioeconòmica de tot treballador assalariat: aquest no és en cap cas republicanament lliure, doncs la seva existència (social i material) depèn de la voluntat d'un tercer (de l'ocupador), i, així, es troba en una condició de vulnerabilitat per ser interferit arbitràriament per part d'aquest tercer, tot i que finalment no sigui interferit en aquest sentit.

Aquesta situació de dependència material o socioeconòmica per existir socialment dels (potencials) treballadors assalariats respecte l'ocupador, s'institucionalitza en el món modern europeu amb l'adveniment del capitalisme industrial de la mà dels processos d' “acumulació (per desposseïció) originaris o primitius”, doncs aquests van implicar la *mercantilització de la (denominada) força de treball*, que no era més que la mercantilització d'una qualitat inherent a (i inseparable de) l'individu i, doncs, que requeria de la presència necessària del cos d'aquest, de la seva persona en la seva totalitat. I així s'aconseguí constituir políticament els mercats de treball com la principal font (i pràcticament exclusiva<sup>89</sup>, segons el context històric i social) d'ingressos que els individus disposaven per existir materialment en llurs contextos socials.

D'aquesta manera, les pretensions normatives de la tradició republicana s'expressen en el context actual manifestant la necessitat de *deslligar l'existència material dels mercats de*

---

<sup>88</sup> Efecte contrari al poder del Rei Mides, el qual convertia en or tot allò que tocava. L'efecte “anti-rei Mides” implica que tot allò que es toca perd valor. I aquest efecte s'aplica a les dones: tot allò que “toquen”, tot allò relacionat amb la dona o feminitat veu el seu valor social minvat pel mer fet d'haver estat “tocat” per la dona. Així, el treball domèstic i de cures tradicionalment feminitzat, té menys valor social que qualsevol altre tipus d'activitat o treball humà.

<sup>89</sup> I segueix sent així, doncs el salari i altres ingressos provinents de l'empresa segueixen representant la principal font d'ingressos al continent europeu i Amèrica del nord. Vegi's: Casassas i Raventós (2011: 139-140).

*treball*, o, en terminologia de Karl Polanyi: de *desmercantilitzar la força de treball*<sup>90</sup>. I una renda bàsica de les característiques (inherents i contextuals) plantejades permetria aquest desacoblament entre els mercats de treball i l'existència material (socialment indexada) dels individus, o en altres paraules, del treball assalariat com a condició de ciutadania.

Bé, aquesta idea de “desmercantilitzar la força de treball”, tot i que republicanament seria coherent i adient prendre-la al peu de la lletra, fa més aviat referència a la *possibilitat* de desmercantilitzar-la. O, seguint l'esquema o model analític de Hirschman (1977), però aplicat aquest cop a un mercat que comercialitza una característicament particular mercaderia (la “força de treball”): amb una renda bàsica els treballadors no tindrien la necessitat material d'entrar als mercats de treball per tal d'existir materialment de manera autònoma socioeconòmicament, i, per tant, si decidissin entrar-hi (des d'una posició de llibertat republicana garantida per les condicions d'existència material assegurades públicament a través de la renda bàsica plantejada), sempre tindrien l'opció factible, practicable o real, de *sortir* d'aquests mercats<sup>91</sup> (sense uns costos tals que suposessin una amenaça real tal pel manteniment de llur existència material socialment indexada en el seu context concret), doncs s'haurien (re)dissenyat i constituït institucionalment i políticament –amb la mera introducció d'una renda bàsica (acompanyada del context institucional, polític i econòmic plantejat a l'inici d'aquest capítol)– uns “mercats de treball com institucions amb porta de sortida” (Casassas i Raventós, 2011: 116). Institucions, en paraules de Widerquist (2013: 54)<sup>92</sup>, de “voluntària participació econòmica”, en les que els individus són republicanament lliures per decidir “quan, com, si, i sota quines condicions entrar al mercat de treball”.

Amb una renda bàsica, l'opció de *sortida* pot donar-se en varies modalitats diferents: reducció de jornada laboral, sortida completa però temporal (ja sigui per buscar un treball més d'acord amb les preferències de l'individu o en tant que descans temporal sabàtic, però amb previsions de tornar al mateix lloc de treball assalariat del qual es va sortir<sup>93</sup>) o sortida completa més o menys permanent (Birnbau i De Wispelaere, 2016).

I, d'aquesta manera, la possibilitat de *sortida* que implica una renda bàsica permet explorar *en condicions materials de llibertat republicana* altres activitats humanes, altres treballs no intercedits per institucions mercantils: el treball voluntari i el treball domèstic o reproductiu.

De la mateixa manera, l'opció de la *veu* (col·lectiva i individual) es veuria reforçada, ja que quan l'opció de la *sortida* del mercat de treball (o d'una empresa concreta) es torna factiblement practicable, augmenta el poder de negociació dels individus i la *veu* és considerada més seriosament<sup>94</sup>.

Així que, amb la institucionalització de la possibilitat factible de l'opció de *sortida*, junt amb la major efectivitat de l'opció de *veu* dins els mercats de treball (i també dins la llar familiar) que implica una renda bàsica, es pretén “afavorir un procés efectiu de democratització de la vida social i econòmica tota” (Casassas i Raventós, 2011: 113), una co-determinació de les

---

<sup>90</sup> “La renda bàsica tindria un efecte important com a eina per la *desmercantilització de la força de treball* sempre que sigui al menys d'una quantitat que permetés *la llibertat de no ser ocupar*” (Pateman, 2006: 104). Les cursives són pròpies. Cita extreta de Casassas i Raventós (2011: 41).

<sup>91</sup> Opció realment inexistent sense una garantia de les condicions materials d'existència, doncs en tal situació en la que no existeix l'opció realment practicable de *sortida* (situació en la que es troben els treballadors assalariats actualment, vaja) la *veu* és la única forma en la que aquests poden reaccionar (Hirschman, 1977: 39). Les cursives són pròpies. La *veu* en aquest cas és materialitzaria en vagues, manifestacions i altres accions (col·lectives) de protesta.

<sup>92</sup> Descobert gràcies a Birnbau i De Wispelaere (2016: 63).

<sup>93</sup> Qüestions ben estudiades per Offe (1992) i Van Parijs (2006).

<sup>94</sup> Una renda bàsica dota, en paraules de Karl Widerquist (2013), del “poder per dir no”.

característiques del processos (re)productius i distributius; això és: un re-*embeddedness* de l'activitat econòmica en les mans i el control popular de la ciutadania.

Al fil del que s'acaba d'exposar, actualment ens trobem amb dues principals visions majoritàries de la renda bàsica entorn al treball assalariat: la primera compartiria la proposta d'un "dret a la renda bàsica" (permutable "la renda bàsica" per: "l'existència material – socialment indexada– socioeconòmicament autònoma), més no la segona, que optaria només per un "dret al treball (en els mercats de treball)".

Aquesta segona visió de la renda bàsica està culturalment arrelada en el marc conceptual que es consolida socialment arran del pacte de postguerra: el treball assalariat com a epicentre de la vida social i com a condició de ciutadania<sup>95</sup>.

Des d'aquesta postura "ocupacional-centrista"<sup>96</sup> –sovint emprant arguments fal·laços com els que es veuran– la llibertat republicana té poca cabuda, doncs al que s'aspira (al menys a curt/mitjà termini) és a una dominació *bondadosa* en el lloc de treball assalariat ("l'amo bondados", diran els republicans clàssics): "plena" ocupació i bones condicions laborals (també socioeconòmiques: un Estat del Benestar fort, d'esquerres i basat en la participació activa en els mercats de treball), en les que els empresaris o ocupadors no t'interfereixin arbitràriament (o al menys no sovint), tot i que tinguin els recursos per fer-ho quan vulguin (i no resulta paranoic que ho faran quan et surtis del camí per ells traçat: quan demandis un control col·lectiu de la producció i el seu procés, quan deixis el treball assalariat per dedicar-te a altres activitats no remunerades en un context social i institucional on l'existència material no està garantida<sup>97</sup>, etc.).

Aquesta centralitat atribuïda al treball dins dels mercats de treball sol anar acompanyada de dues idees errònies:

- 1) La primera: no hi ha més treball que el que té lloc als mercats de treball; o, en cas de reconèixer l'existència d'altres tipus de treballs (voluntari i domèstic/reproductiu), aquests resten subordinats al primer.
- 2) La segona: "el treball dignifica". Tot i que s'usi el concepte "treball", realment s'està referint a un (sub)tipus concret de treball, a saber: el treball que ocorre en el sí dels mercats de treball. I aquest ús dels termes reforça la poca o nul·la consideració de la resta de treballs (o la jerarquia entre ells, si es prefereix), doncs el concepte de "treball" així emprat passa a excloure la resta de (sub)tipus d'aquest i a prendre un significat esbiaixat, expressat en només un d'ells, en concret: el treball remunerat que té lloc als mercats de treball.

D'altra banda, l'afirmació segons la qual "el treball [mercantil] dignifica" resta lluny de ser empíricament certa, i sinó que els hi preguntin al gruix del *precarial* del que parla Guy Standing (2014) o a qualsevol treballador sota pèssimes condicions

<sup>95</sup> Per una interessant defensa del "dret a l'ocupació" més no al "dret a la renda bàsica", vegi's: Harvey (1989; 2005). I per una clara expressió d'aquesta postura pro "dret a l'ocupació" dins l'esquerra espanyola consideri's el programa electoral d'Esquerra Unida i Alternativa, en especial les mesures destinades al "treball garantit", així com la resposta a la pregunta feta a l'actual líder del partit, Alberto Garzón, sobre la renda bàsica: <http://www.elmundo.es/espana/2015/10/22/5627f83746163f8c2a8b4592.html>.

<sup>96</sup> En castellà s'entén millor: "empleo-centrista".

<sup>97</sup> Seràs interferit arbitràriament en tant que un cop surtis del mercat de treball la teva existència material no estarà garantida, sinó que estarà condicionada a la teva participació en dit mercat de treball (tant si trobes treball assalariat com si no, però reps subsidis i ajudes socials condicionats a la teva incessant i enèrgica participació i esforços de participació en els mercats de treball –*workfare* o, més acuradament: *jobfare*–)

sociolaborals. No. El treball (del tipus que sigui) *per se* no dignifica, sinó que: el treball “dignifica quan dignifica”, valgui la redundància. Dignifica quan és un treball escollit en condicions materials de llibertat (republicana), no quan és imposat forçosament per la necessitat imperant d’agafar-se al primer clau ardent per sobreviure materialment.

De fet, respecte a les demandes polítiques dels qui s’ubiquen exclusivament en el paradigma del “dret al treball”, són necessaris uns breus comentaris finals:

- a) Sobre la “plena ocupació”: la redistribució de renda dels més rics cap als més pobres que implicaria una renda bàsica tal que garantís l’existència material dels individus en el context on s’implementés, i especialment en l’actual context laboral i socioeconòmic d’elevada pobresa i desigualtat socioeconòmica i d’elevades taxes d’atur, molt probablement causaria un augment de la demanda interna efectiva, el qual, alhora, prepararia un context socioeconòmic que afavoriria la inversió (rentable) en dita societat. Pel que, d’aquesta manera, es disposaria d’un context socioeconòmic favorable a la creació de llocs de treball que faria reduir l’atur (Manjarin i Szlinder, 2016). Però, de totes maneres, més enllà de la “plena ocupació” el que (també) es tindria seria “ple treball” en condicions de llibertat (republicana).
- b) Sobre les “bones condicions laborals”: en primer lloc, si tots els possibles treballadors d’un mercat de treball concret parteixen d’un sòl material que els hi garanteix llur existència (i que en cap cas pot ser aquest sòl de quantia inferior) amb autonomia socioeconòmica per moure’s lliurement pel pla civil, llavors els empresaris o ocupadors no tenen al seu abast (nacional, doncs sempre poden deslocalitzar la producció si tenen els recursos per fer-ho assumint els costos) possibles treballadors que s’hagin d’agafar a un “clau ardent” per raons de necessitat material vital de primer ordre. Pel que: *i)* deixarien d’existir “claus ardents”, entesos com a treballs amb pèssimes condicions laborals, i *ii)* aquest gruix de potencials treballadors aturats que s’agafarien al primer treball assalariat que poguessin, l’anomenat per Karl Marx com “exercit industrial de reserva”, reduiria, tant el seu nombre, com la pressió a la baixa dels salaris, ja que aquesta funció de pressionar estructuralment a la baixa els salaris està íntimament lligada al nivell d’atur. I en segon lloc, l’opció viable de *sortida* (que perquè sigui veritablement efectiva requereix, a part d’una renda bàsica, de determinats serveis i prestacions socials tals com educació pública gratuïta, polítiques actives d’ocupació, etc.<sup>98</sup>) dotaria d’un major poder de negociació als treballadors per tal de millorar llurs condicions laborals.
- c) “Fort Estat del Benestar”: com ja s’ha argumentat prèviament, la defensa d’una renda bàsica i d’un Estat del Benestar no és un joc de suma zero.

---

<sup>98</sup> Per un anàlisi focalitzat en la desigual distribució entre la població ocupada de les possibilitats reals de *sortida* del lloc de treball per buscar-ne un que s’adeqüi més a les preferències d’un mateix, i el paper que han de jugar les prestacions en espècie com l’educació i les polítiques actives d’ocupació com a complements de la renda bàsica, vegi’s: Birnbaum i De Wispelaere (2016: 65-67).

#### 6.4. La dimensió pública: la virtut (cívica) i l'amenaça de l'imperium

“Quanta raó tenia aquell bergant de Joseph de Maistre<sup>99</sup>, quan afirmava que només els qui posseeixen rendes i es troben exempts de la misèria del treball tenen temps per cultivar l'esperit i són per tant capaços de sospesar equànimement els problemes de la república. Els demés som uns rancorosos de merda que en el millor dels casos podem convertir-nos en criminals perillosos”.<sup>100</sup>

Pel republicanisme és ciutadà tot aquell que, més enllà d'un certificat legal-formal on ho indiqui, és lliure (republicanament) i, doncs, té garantit i blindat institucionalment el seu espai (simbòlic i material) d'autonomia socioeconòmica per existir materialment en el context determinat on hi viu. D'aquesta manera, la ciutadania estableix el nexa i la relació entre l'individu i la comunitat política (Casassas i Raventós, 2011: 193), pel que “la societat civil és pròpiament l'associació de ciutadans, lliures i iguals (iguals perquè són recíprocament lliures)” (Casassas i Raventós, 2011: 35).

Dit el qual, resulta útil la distinció tri-dimensional de T.H. Marshall (1998) que caracteritza la ciutadania en tres dimensions associades a les tres primeres generacions de drets:

- 1) Drets civils: llibertat d'expressió, creença o reunió (s. XVIII)
- 2) Drets polítics: participació política (en el sistema polític; s. XIX)
- 3) Drets socials: conjunt de drets laborals i socioeconòmics que atorguen a l'individu un mínim nivell d'espais desmercantilitzats i estableix les bases pel desenvolupament de l'Estat Nacional del Benestar Keynesià i les polítiques socials (s. XX).

Bé, el republicanisme va comprendre que per tal que es poguessin fer efectives les dues primeres dimensions (dret civils i polítics) era condició necessària tenir garantida l'existència material, i per extensió, la llibertat (republicana). Sense aquesta condició (que, tal i com hem dit fa un moment, no deixa de ser: la condició de ciutadà –republicanament entès–) l'individu no està dotat dels recursos materials i institucionals per fer efectius els seus drets civils i polítics<sup>101</sup> (vegi's el cas dels pobres lliures a la Grècia prèvia a les reformes d'Efialtes i Pericles, que tot i poder formal-legalment participar fàcticament en l'assemblea, no podien fer-ho perquè si no treballaven de manera remunerada aquell dia no obtenien ingressos per viure; i d'aquí la proposta del *misthón*).

Així, un cop garantida l'existència material i blindada institucionalment la llibertat (republicana), els individus –ara sí: ciutadans– disposen de la capacitat institucional i material per *autogovernar-se* en llurs esferes privades. I només quan això es dona es possibilita materialment i institucionalment que els ciutadans *puguin*<sup>102</sup> desenvolupar una capacitat per l'activitat (de l'esfera) pública: que desenvolupin una virtut cívica que els “permeti ser capaços de sospesar equànimement els problemes de la república” i de conformar judicis polítics autònoms (Birnbbaum, 2015).

<sup>99</sup> Teòric polític i filòsof francès nascut a mitjans del segle XVIII i un emblemàtic representant del pensament contrarevolucionari, i oposat a les idees de la Il·lustració així com de la Revolució francesa.

<sup>100</sup> Cita pertanyent al llibre de Lorenzo Silva titulat: “*La flaqueza del bolchevique*”. I extreta de Casassas i Raventós (2011: 137).

<sup>101</sup> Per una defensa de la llibertat d'expressió des del republicanisme, vegi's: Guerrero (2017).

<sup>102</sup> Que puguin desenvolupar-la no significa que ho facin. Els defensors del republicanisme no neguen que “aquesta base material també pot empènyer a alguns ciutadans a atipar-se de cervesa i de menjar d'elevat colesterol mentre veuen els programes televisius més infames”. Sinó que afirmen que dita base material permet o possibilita (en major mesura que sense aquesta) als ciutadans per desenvolupar una virtut cívica (Casassas i Raventós, 2011: 34).

D'aquesta manera la tradició històrica republicana mai s'ha plantejat la qüestió de la "virtut" de forma a-institucional, això és, com un problema de mera psicologia moral, sinó al contrari. Aristòtil mai va deslligar les condicions materials (institucionalment garantides) del desenvolupament o floriment de la virtut (cívica), doncs afirmava que "tant perquè s'origini la virtut, com per les activitats polítiques, és indispensable l'*oci*"<sup>103</sup>.

Aristòtil ja detectà en la seva època la importància de tenir temps lliure per poder cultivar la virtut (cívica) i poder participar en la comunitat política com a ciutadà de judici autònomament i republicanament lliure. I sabia que aquesta disponibilitat de temps lliure era un efecte directe de tenir garantida l'existència material. Però, tot i que els rics de l'època d'Aristòtil tenien temps lliure, també és igualment cert que tenien un "exèrcit" d'esclaus que s'encarregaven de realitzar aquelles activitats "no virtuoses", però necessàries per la subsistència i l'existència social i material (cultivar aliment, cuinar-lo, construir una llar, cuidar-la, netejar-la, anar a buscar llenya, etc.)<sup>104</sup>. D'aquesta manera, però, una renda bàsica de les característiques descrites a l'inici del capítol permetria majors cotes de llibertat republicana i, doncs, temps lliure per dedicar-lo al cultiu de la virtut (o no) i a la participació ciutadana –activa, efectiva i capacitada– en la vida pública i llurs esferes política i civil, que en el context actual, al no disposar d'aquesta garantia de les condicions materials per la llibertat (republicana) que implicaria una renda bàsica, queda (parcialment) restringida a aquells que tenen els recursos per dedicar-s'hi activament (sense remuneració per l'activitat cívico-política) o que s'han introduït en sectors professionalitzats i remunerats d'aquesta. Doncs, els qui depenen socioeconòmicament de tercers per viure, la seva capacitat material i disponibilitat temporal per participar activament en la vida política i civil queda subordinada a la voluntat d'aquells dels qui depenen (l'empleador-empresari i/o el *pater familias*).

Tanmateix, i per altra banda, la dominació en l'esfera pública, l'*imperium*, resta impassible i inalterada per la introducció d'una renda bàsica, ja que més enllà de garantir a tots institucional i públicament l'existència material autònoma, aquesta no és un mecanisme institucional que ens permeti reduir el poder econòmic derivat d'una concentració de la riquesa tal que capaci a un individu o grup d'aquests per corrompre les institucions públiques i polítiques que són garants de la llibertat republicana que tots gaudim, i, així, desafiar amb èxit el dret de la república a definir el bé públic i modificar la definició de la utilitat pública.

Rutherford Birchard Hayes, XIXè president d'Estats Units, va afirmar sobre el govern del seu país que: "este gobierno es de las empresas, por las empresas y para las empresas"<sup>105</sup>. I aquesta amenaça no és quelcom que hagi quedat enrere, doncs és pot dir el mateix de gran part dels països occidentals sense resultar una hipèrbole.

Per aquest motiu, enfront (l'amenaça de) l'*imperium*: una renda màxima que limiti els ingressos econòmics dels individus, a través de gravar impositivament el 100% de l'excedent d'ingressos que superen un llindar prefixat i universal (Raventós, 2018) seria una mesura

---

<sup>103</sup> *Pol.*, 1328B. Cita extreta de Domènech (2004: 50). I continua en la nota a peu de pàgina número 11 de la mateixa pàgina: "En 1337B, més explícitament, Aristòtil concep els treballs servils, indignes d'homes lliures, i per això, inhabilitants pel goig de la plena ciutadania: <<anomenem vils a tots els oficis manuals (*téchnas... banaúsuos*), així com als treballs assalariats (*mistharnikàs, ergasías*), perquè priven d'oci a la ment i la degraden>>".

<sup>104</sup> Més endavant en el temps, pot ser s'arribarà una època tal que aquestes tasques o treballs "no virtuosos" però necessaris pel manteniment de la vida (treball domèstic i de cures, així com alguns treballs rutinaris bàsics) seran realitzats ja no per humans, sinó per robots i intel·ligència artificial, pel que, sumat a una renda bàsica i un context institucional adequat, ens podríem trobar en una situació socioeconòmica anàloga a la dels rics propietaris (d'esclaus).

<sup>105</sup> Cita estreta de Raventós (2018).

republicana de política econòmica per actuar com a tallafocs de l'amenaça de la dominació a l'esfera pública.



## Conclusions

Arribats al final d'aquest trajecte, podem concloure la investigació invocant les següents afirmacions:

1. La tradició republicana, independentment de la vessant ideològica (democràtica o oligàrquica), parteix d'una ontologia social clara, explícitament i empíricament encertada, pròpia d'un anàlisi estructural d'una sociologia del conflicte, a saber: el món social està fonamentalment escindit en classes socials en pugna, organitzades a partir d'una determinada distribució asimètrica dels recursos socioeconòmics. I aquestes asimetries materials es traslladen en asimetries polítiques (de poder), pel que la vida social acaba tenint lloc en un espai replet de relacions asimètriques de poder socioeconòmic i polític que es concreten en relacions de dominació material (no psicològica o emocional-afectiva) basades en una situació de dependència socioeconòmica i material d'unes classes socials i individus particulars respecte d'altres.
2. Aquesta ontologia social pròpia del republicanisme serveix a la perfecció per comprendre —en bona mesura— els fonaments estructurals a partir dels quals s'organitza i estructura el món social contemporani actual.
3. Per altra banda, tant pel liberalisme com (i especialment) pel republicanisme: una societat més justa és una societat més lliure. El problema, però, recau en que ambdues tradicions conceptualitzen la llibertat de diferent manera. Per la tradició liberal aquesta té un caràcter “natural”, “pre-social”, i aparentment “anti-social”, i es defineix com *absència d'interferència externa* (tant d'altres particulars com de l'Estat i llurs lleis i polítiques públiques). Mentre que per la tradició republicana, partint de la seva ontologia social (substantiva sociològicament), la llibertat és defineix com l'*absència d'interferència arbitrària i de possibilitat d'interferència arbitrària (absència de dominació, en altres termes)* sempre que aquesta sigui de naturalesa (o per una causa d'arrel) socioeconòmica i material. Així que en cap cas se li atorga un caràcter “natural” o “anti-social”, sinó tot al contrari: la llibertat es constitueix institucionalment i políticament a través de lleis, polítiques públiques i dissenys institucionals concrets.
4. Al pretendre analitzar els efectes d'una renda bàsica, en tant que mesura de política econòmica (i social) concreta (i com qualsevol altra política pública), s'ha de tenir present en tot moment el context institucional on aquesta s'emmarca i s'encaixa, doncs dit context modelarà l'efecte social que finalment pugui tenir la renda bàsica, podent inclús acabar donant-se un efecte als antípodes del pretès amb la seva implementació. D'aquesta manera, la renda bàsica només pot ser defensada des de la vessant democràtica del republicanisme com una mesura de política econòmica (i social) justa *si i només si* aquesta està emmarcada en un context polític i institucional tal que impliqui l'efectivitat real de la renda bàsica en garantir i protegir efectivament l'existència materialment autònoma de tots els individus d'una societat.
5. Tanmateix, la llibertat republicana i, doncs, l'assoliment d'una societat republicanament lliure i justa, no es poden donar només amb la implementació d'una renda bàsica, ni tampoc per un context institucional que acompanyi a la renda bàsica

*exclusivament* en la distribució de la propietat dirigida a garantir un espai autònom d'existència material pels individus. Doncs, encara quedaria per resoldre el problema relatiu a l'acumulació o concentració de propietat i, doncs, de la *possibilitat d'interferència arbitrària* especialment a l'esfera pública, a través de l'amenaça de l'*imperium*. I per fer front a tal amenaça es requereixen paral·lelament o simultàniament d'altres dissenys institucionals al voltant de la renda bàsica, tals com podrien ser una “renda màxima”, mecanismes de participació i control democràtic de les decisions público-estatals veritablement efectives, i d'altres.

Tot i haver delimitat explícitament i *a priori* el segon capítol d'aquesta investigació a un anàlisi, racional, teòric i analític, es fan necessàries noves i futures línies d'investigació dels efectes socials de la renda bàsica des d'un enfocament eminentment empíric a partir de l'anàlisi de les dades obtingudes de les proves pilot d'implementació d'una renda bàsica que s'han dut (i s'estan duent) a terme en varies societats i països del món. Doncs es requereix la complementarietat de la literatura científica de caràcter principalment teòric amb anàlisis dels efectes socials i estructurals d'una renda bàsica empíricament comprovats.

Les raons per les quals no s'ha inclòs aquest anàlisi han estat de dos tipus. En primer lloc, per limitacions de temps i espai. I en segon lloc, perquè aquestes limitacions haguessin implicat incloure un anàlisi empíric lluny de ser exhaustiu. D'aquesta manera, es reconeixen explícitament tals limitacions de la present investigació. Però, tal i com s'ha apuntat: aquestes limitacions seran abordades en futures investigacions.

## Bibliografia

- Arcarons, J., Raventós, D. i Torrens, L. (2017). *Renda básica incondicional. Una propuesta de financiación racional y justa*. Barcelona: Serbal.
- Aristóteles (1997). *Política* (trad. Castellana de J. Marías i M. Araújo), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Baker, D. (2009). “El mito del libre mercado: siempre hay regulación, de lo que se trata es de saber a quién beneficia”. *Sin Permiso*, 1 de febrer de 2009. Accés en línia: <http://www.sinpermiso.info/textos/el-mito-del-libre-mercado-siempre-hay-regulacin-de-lo-que-se-trata-es-de-saber-a-quin-beneficia>
- Bertomeu, M. J., i Domènech, A. (2006). “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 33(33), 51–75. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2005.i33.418>
- (2007). “Público y privado: republicanismo y feminismo académico”. *Sin Permiso*, 1 de juliol de 2007. Accés en línia: <http://www.sinpermiso.info/textos/pblico-y-privado-republicanismo-y-feminismo-acadmico>
- Birnbaum, S. (2015). “Welfare contractualism, social justice, and republican citizenship”, en R. Eriq, N. Kildal & E. Nilssen (eds.), *New contractualism in European welfare state policies*. Farnham: Ashgate.
- Birnbaum, S., i De Wispelaere, J. (2016).” Basic Income in the Capitalist Economy: The Mirage of “exit” from Employment”. *Basic Income Studies*, 11(1), 61–74. <https://doi.org/10.1515/bis-2016-0013>
- Blackstone, W. (1897[1765]): *Commentaries on the Laws of England*, Philadelphia: St. Paul, West Publishing Co.
- Camerarius, J. (1605). *Symbolorum et emblematumcenturiae tres*, Leipzig.
- Casassas, D. (2013): “Adam Smith’s Republican Moment: Lessons for Today’s Emancipatory Thought”, *Economic Thought*, 2(2), 1–19.
- (2010). *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Espanya: Montesinos.
- (2005): “Sociologías de la elección y nociones de libertad: la Renda Básica como proyecto republicano para sociedades de mercado”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, 235–248.
- Casassas, D. i Raventós, D. (2018). “A propósito del neoliberalismo, las izquierdas y la renda básica”. *Sin Permiso*, 6 de maig de 2018. Accés en línia: <http://www.sinpermiso.info/textos/a-proposito-del-neoliberalismo-las-izquierdas-y-la-renda-basica>

- (eds.). (2011). *La renda básica en la era de las grandes desigualdades*. Barcelona: Montesinos.
- (2008). “Propiedad y libertad: doce tesis sobre la defensa republicana de la renda básica”. *Sin Permiso*, 6 de juliol de 2008. Accés en línia: <http://www.sinpermiso.info/textos/propiedad-y-libertad-doce-tesis-sobre-la-defensa-republicana-de-la-renda-bsica>
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica.
- Domènech, A., i Raventós, D. (2009). “Propiedad y libertad republicana: una aproximación institucional a la renda básica”. *Sin Permiso*, núm.: 4, pp: 193-200.
- (2007). “Property and Republican Freedom: An Institutional Approach to Basic Income”. *Basic Income Studies*, 2(2, 11), 1–8. <https://doi.org/10.2202/1932-0183.1090>
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fiske, A. P. (1992): “The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations”, *Psychological Review*, 9(4), 689–723.
- Guerrero, D. (2017). *Republicanism y libertad de expresión*. Treball de Final de Grau. Universitat de Barcelona.
- Hardin, G. (1968). "The Tragedy of Commons". *Science*, 162(3859), 1243–1248.
- Harrington, J. (1992). *The Commonwealth of Oceana*, ed. J.G.A. Pocock, Cambridge.
- Harvey, D. (2003). “La acumulación por desposesión”, a *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal, pp. 111-140.
- Harvey, P. (1989). *Securing the Right to Employment: Social Welfare Policy and the Unemployed in the United States*, Princeton: Princeton University Press.
- (2005). “The Right to Work and Basic Income Guarantees: Competing or Complementary Goals”, *Rutgers Journal of Law & Urban Policy*, 2(1).
- Hirschman, A. O. (1977). *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1969). *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies, Zona edició, introducció de M.M. Goldsmith, Londres.
- Jessop, B. (2008). “El Estado nacional de bienestar keynesiano”, a *El futuro del estado capitalista*, Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 67-115.
- Laín, Bru (2016). *Democracia y propiedad en el republicanismo de Thomas Jefferson y Maximilien Robespierre*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona.

- (2014). “Karl Polanyi, republicanism democrático y los fundamentos materiales de la libertad”. *Encrucijadas. Revista Critica de Ciencias Sociales*, 7, 112–132.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press.
- Madison (1787) “Federalist nº 10”. En Kurland y Lerner (eds.) (2000) *The Founder's Constitution*, vol. 1, cap. 4 (“Republican Government”). Universitat de Chicago. Accés online: <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch4s19.html>
- Manjarin, E., i Szlinder, M. (2016). “A Marxist Argumentative Scheme on Basic Income and Wage Share in an Anti-capitalist Agenda”. *Basic Income Studies*, 11(1), 49–59. <https://doi.org/10.1515/bis-2016-0010>
- Marshall, T.H. (1998). “Ciudadanía y clase social”, en T.H. Marshall i T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2017). *El capital. Crítica de la economía política. Antología*. Madrid: Alianza.
- McLean, C., & McKay, A. (2015). “Beyond Care: Expanding the Feminist Debate on Universal Basic Income”, (1), 1–12. Accés en línia: [http://www.gcu.ac.uk/media/gcalwebv2/theuniversity/centresprojects/wise/90324WiSE\\_BriefingSheet.pdf](http://www.gcu.ac.uk/media/gcalwebv2/theuniversity/centresprojects/wise/90324WiSE_BriefingSheet.pdf)
- Mundó, J. (2006): “Filosofía, ciencia social y cognición humana: de la *folk psychology* a la psicología evolucionaria”, *Papers*, 80, 257–281.
- Newton, B. P. (2016). *Marcus Tullius Cicero: On Duties (Agora Editions)*, Cornell University Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Offe, C. (1992). “A non-productivist design for social policies”, en P. Van Parijs (ed.), *Arguing for basic income: Ethical foundations for a radical reform*. Londres/Nova York: Verso.
- Pateman, C. (2006). “Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income”, en B. Ackerman, A. Alstott i P. Van Parijs (eds.), *Redesigning Distribution*, Londres/Nova York: Verso.
- Pettit, P. (2009). “¿Un derecho republicano a la renta básica?”. *Sin Permiso*, núm.: 4, pp: 179-192.
- (2007). A Republican Right to Basic Income? *Basic Income Studies*, 2(2, 10), 1–8. <https://doi.org/10.2202/1932-0183.1082>
- (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Trad. Antoni Domènech. Barcelona: Paidós.
- (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.

- Platón (2003). *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Editorial Gredos. Madrid.
- Polanyi, K. (2014). *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Madrid: Capitán Swing.
- Rallo, J. R. (2015). *Contra la renda básica*. Barcelona: Planeta.
- (2014). *Una revolución liberal para España*. Espanya: Deusto.
- (2012). *Una alternativa liberal para salir de la crisis*. Espanya: Deusto.
- Raventós, D. (2018). “Renda básica y renda màxima”. *Sin Permiso*, 27 de maig de 2018. Accés en línia: <http://www.sinpermiso.info/textos/renda-basica-y-renda-maxima>
- Riutort, S. (2016). “La innovación y el arraigo de la economía en la sociedad”, a *Energía para la democracia. La cooperativa Som Energia como laboratorio social*, Madrid: Los Libros de la Catarata i FUHEM Ecosocial, pp. 43–81.
- Scott, J. (1993). “La mujer trabajadora en el siglo XIX”, en G. Duby i M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres* (Tom IV, s. XIX), Madrid: Taurus.
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Nueva York: Cambridge University Press.
- (1998). *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Standing, G. (2014): “Los residentes y el precariado”, a *Precariado. Una carta de derechos*, Madrid: Capitán Swing, pp. 13–42.
- Sunstein, C. R. (2007). *Republic.com. 2.0*, Princeton: Princeton University Press.
- Tilly, L. i Scott, J. (1978). *Women, Work and Family*, Nova York: Rinehart & Winston.
- Van Parijs, P. (2006). “Basic income: a simple and powerful idea for the twenty first century”, en E. O. Wright (ed.), *Redesigning Distribution: Basic Income and Stakeholder Grants as Cornerstones of a More Egalitarian Capitalism*. Londres/Nova York: Verso.
- Varoufakis, Y. (2013). *El minotauro global. Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía mundial*. Madrid: Capitán Swing.
- White, S. (2005): “The Citizen’s Stake and Paternalism”, en: B. Ackerman, A. Alstott y P. Van Parijs (eds.), *Redesigning Distribution: basic income and stakeholder grants as alternative cornerstones for a more egalitarian capitalism*, London & New York: Verso Books, pp: 69–90.
- Widerquist, K. (2013). *Independence, propertylessness and basic income*. New York: Palgrave Macmillan.